



Universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Weinmotiv im St. Trudperter Hohelied“

Verfasserin

Maria Writze

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, April 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Deutsche Philologie

Betreuer:

O. Univ.-Prof. Dr. Matthias Meyer



## **Danksagung**

Ich bedanke mich bei meinem Diplombetreuer Universitätsprofessor Dr. Matthias Meyer, der diese Arbeit erst ermöglicht hat. Mit seiner Hilfe und Unterstützung konnte ich ein spannendes Thema finden, das auch meinen theologischen Interessen entspricht. Unsere Gespräche während meiner Forschungszeit waren sehr wertvoll für mich und haben mir neue Einsichten gebracht.

Weiters danke ich meinen Eltern, die mich während meiner Studienzeit unterstützt haben.

Ein besonderer Dank gilt meinem Onkel Franz, der meine Arbeit Korrektur gelesen hat und mir mit seinen biologischen Kenntnissen zur Seite gestanden ist.



1. Einleitung .....	3
2. Vom Hohelied des Alten Testaments zum Sankt Trudperter Hohelied.....	5
3. Das Sankt Trudperter Hohelied .....	11
3.1. Aufbau des THLs und Hoheliedauslegung des Autors .....	11
3.1.1. Der Prolog .....	11
3.1.2. Zweiter Werkeingang .....	13
3.2.3. Das Kuss-Motiv in der Auslegung zu Cant. 1,1a .....	14
3.2.4. Hauptteil: Kommentar zu Cant. 1,1b bis Cant. 8,14 .....	16
3.2.5. Epilog .....	21
3.2.6. Zusammenfassung .....	22
3.2. Die sieben Geistgaben als roter Faden durch das THL .....	23
3.3. Die Unio – das THL als Zeugnis der deutschsprachigen Mystik.....	26
3.4. Das THL als Bibelkommentar, Klosterpredigt und Dichtung.....	29
3.5. Ein Vergleich mit Willirams Expositio in Cantica Canticorum.....	31
3.5.1. Eine kurze Einführung in den Kommentar von Williram .....	31
3.5.2. Unterschiede zwischen dem THL und Willirams Kommentar .....	32
3.5.3. Vergleich durch ein Textbeispiel.....	36
4. Das Weinmotiv: Wein, Weintraube, Weinstock, Weinberg.....	40
4.1. Kulturgeschichtliche Hintergründe zu Wein und Weinbau.....	40
4.2. Wein als biblisches Motiv .....	42
4.3. Ikonographisch .....	47
5. Das Weinmotiv im Sankt Trudperter Hohelied.....	50
5.1. Wein und Weintraube als geistige Speise.....	51
5.1.1. Wein und Milch.....	53
5.1.2. Wein und Apfel .....	72
5.1.3. Gewürzter Wein.....	76
5.1.4. Weintraube .....	77
5.1.6. Zusammenfassung .....	79
5.2. Wein als Pflanze: Weinblüte und Weinbeere .....	81
5.2.1. Das Blumenbett .....	81
5.2.2. Die „gemarterte“ Weinbeere .....	89
5.3. Der Weingarten.....	96
5.3.1. Der blühende Weingarten.....	96
5.3.2. Hüter und Hüterinnen des Weinbergs .....	101

5.4. Sonderfall: Der Weinkeller .....	109
6. Konklusio .....	113
Literaturverzeichnis .....	120
Primärliteratur (Chronologisch nach Entstehungszeit) .....	120
Sekundärliteratur .....	121
Anhang .....	128
Textstellenverzeichnis.....	128
Abstrakt (deutsch).....	129
Abstract (englisch) .....	130
Lebenslauf.....	131

# 1. Einleitung

Bei meiner Suche nach einem Diplomarbeitsthema versuchte ich ein Forschungsgebiet zu finden, das meine beiden Studienfächer, Deutsche Philologie und Katholische Theologie, miteinander verband. Als mögliche Themen, die besonders starke Überschneidungsbereiche meiner Interessensgebiete hatten, fanden sich einerseits mittelalterliche Bibelkommentare andererseits mystische Schriften. Das *Sankt Trudperter Hohelied* erwies sich als perfekter Primärtext, da es beide Aspekte in sich vereint. Dieser theologisch höchst interessante Bibelkommentar zum *Hohelied* ist ein bedeutendes Zeugnis frühmittelhochdeutscher Mystik. Wie und unter welchen religiösen und kulturgeschichtlichen Bedingungen das *Sankt Trudperter Hohelied* entstanden ist und welche Entwicklungen zu dieser mystischen Ausrichtung des Bibelkommentars geführt haben, habe ich in Grundzügen in Kapitel 2 und 3 dargestellt. Im Kapitel 3 wird vor allem der Primärtext als Gesamtwerk vorgestellt und durch einen Vergleich von Willirams *Expositio in Cantica Canticorum* abgegrenzt.

Auf die Empfehlung meines Diplombetreuers, Universitätsprofessor Dr. Matthias Meyer, wählte ich ein Motiv, das ich im Rahmen meiner Diplomarbeit untersucht habe. Die Weinmotivik bot sich dabei in besonderer Weise an, da der Wein und seine Komposita Weintraube und Weingarten schon in dem Bibeltext eine wichtige Rolle spielen und eine große Bedeutung in der christlichen Symbolik haben. (siehe Kapitel 4)

Zu Beginn meiner Motivuntersuchung erstellte ich ein Gesamtverzeichnis aller Textstellen unter den Stichwörtern *wîn*, *wîntrube*, *wînkellare*, *wînbluote* und *wîngarten* und es zeigte sich dabei, dass das Weinmotiv auch an Stellen des Kommentars auftauchte, an denen er keine Entsprechung im Bibeltext hatte.

In meiner Diplomarbeit möchte ich daher folgenden Fragen nachgehen:

- Wo im Text kommen Weinmotive vor?
- Wie werden diese Textstellen in das Gesamtbild des Textes eingebunden?
- Welche Funktion hat der Wein beziehungsweise seine Komposita an diesen Stellen?
- Wie sind die Bildbereiche funktionalisiert? Gibt es unterschiedliche Bereiche?
- Gibt es insgesamt ein einheitliches Bild für die Gesamtauslegung? Lässt sich die Weinmetaphorik in ein System bringen?

Kapitel 5 enthält die Analyse meiner Arbeit am Primärtext.

Für meine Arbeit habe ich die *Sankt-Trudperter-Hohelied* -Ausgabe von Friedrich Ohly <sup>1</sup> verwendet, dessen ausführliche Kommentare mir meine Lektüre in vieler Hinsicht erleichtert haben und durch den ich mehr Einsicht in diesen schwierigen Text bekommen habe. Dieser Ausgabe sind alle dem Primärtext entstammenden Zitate entnommen. Ich kürze in meiner weiteren Arbeit das *Sankt Trudperter Hohelied* mit THL ab.

Für meine Arbeit mit dem Bibeltext verwende ich, wenn nicht explizit anders ausgewiesen, den Vulgata-Text beziehungsweise die Einheitsübersetzung, abgekürzt durch EU, der Online-Bibel [www.bibelserver.com](http://www.bibelserver.com).

---

<sup>1</sup> Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Hg. Friedrich Ohly, Unter Mitarbeit von Nicola Kleine. -1.Aufl. Frankfurt a. M.: Dt. Klassiker-Verlag 1998.



## 2. Vom Hohelied des Alten Testamentes zum Sankt Trudperter Hohelied

Das *Sankt Trudperter Hohelied* ist das Ergebnis einer langen, bis in die antike Zeit zurückreichenden, exegetischen Hoheliedkommentartradition. Um diesen Text untersuchen zu können, muss ich daher kurz auf das Buch *Hohelied* selbst eingehen und einen kleinen Überblick über die religiöse Auslegung des alttestamentlichen Bibelbuchs geben. In den folgenden drei Absätzen fasse ich aus Erich Zengers *Einleitung in das Alte Testament*<sup>2</sup>, dem Lexikoneintrag *Hohelied* der *Theologischen Realenzyklopädie*<sup>3</sup> und dem Kommentar von Ludger Schwiensthorst-Schönberger<sup>4</sup> zusammen:

Dem buchstäblichen Sinn nach handelt es sich bei dem *Hohelied*<sup>5</sup> um eine Reihe von altorientalischen Liebesgedichten, die in sehr bildhafter Sprache von der Liebe zwischen Mann und Frau erzählen. Thema ist die gegenseitige Anziehung der Geschlechter und deren Sehnsucht nach Vereinigung. Das Liebesszenario spielt sich in einer Landschaft von Weinbergen, Wiesen, Feldern, Gärten, Palmen- und Zedernhainen ab, die von einer reichen Tierwelt (Löwen, Schafe, Gazellen, Leoparden, Füchse, Tauben u.a.) bevölkert wird. Eine exotische Welt voller duftender Gewürze (Weihrauch, Myrre, Aloe, Safran, Zimt u.a.) und Früchte (Weintrauben, Feige, Granatapfel u.a.) bildet den Hintergrund der Liebesbegegnung.

Die Verfasserschaft der sinnfreudigen Gedichte wird König Salomon zugeschrieben. Es ist jedoch unbestritten, dass es sich hier um eine pseudoepigraphische Angabe handelt, da die Gedichte aus unterschiedlicher Entstehungszeit sind. In der Forschung herrscht Uneinigkeit, wann und wo das Werk entstanden ist. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass die endgültige Redaktion der Einzelgedichte zu der Fassung in acht zusammenhängende, motivisch und strukturell eng verknüpfte Abschnitte erst im 3. vorchristlichen Jahrhundert stattfand.

Bis heute beschäftigen sich Theologen mit der Frage, wie dieses Schriftstück, das der ersten Betrachtung nach so wenig mit Gott und Religion zu tun hat, Teil der Bibel werden konnte.

---

<sup>2</sup> Erich Zenger. u.a.: *Einleitung in das Alte Testament*. 5. gründlich überarbeitet und erweiterte Auflage. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2004. S.389-395.

<sup>3</sup> Peter Kuhn/ Ulrich Köpf/ Jean M.Vicent: *Hohelied*. In: *Theologische Realenzyklopädie* 15. Hg. Gerhard Müller – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. S. 499-514.

<sup>4</sup> Ludger Schwiensthorst-Schönberger: *Das Hohelied* In: *Das Stuttgarter Alte Testament*. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon. Hg. Erich Zenger. 3.durchgesehene Auflage. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. S. 1278-1289.

<sup>5</sup> Diesen Namen erhielt der Bibelteil erst durch Martin Luther. In der Vulgata ist der Text unter *Canticum Canticorum* (= Lied der Lieder) zu finden.

Die Bandbreite der Meinungen zum Verständnis des *Hohenlieds* reicht von vehementen Befürwortern des Literalsinns bis hin zu Anhängern der allegorischen Deutung.

Ab dem 19. Jahrhundert widerstrebte die allegorische Deutung immer mehr dem Verständnis der Menschen. Die romantischen Denker folgten Herder, der bereits mit seiner Übersetzung und Interpretation des *Liedes der Liebe* 1778 ein historisches Verständnis des Buches nahe legte, und sie argumentieren für ein „natürliches“ Verständnis des Textes.<sup>6</sup>

In der modernen Exegese wird der viel umstrittener Bibelteil als eine Geschichte über die Erotik und Liebe der beiden Geschlechter gelesen. Als primärer Bezugstext gilt die Paradieserzählung in der *Genesis*. Die Liebe zwischen Mann und Frau wird als schöpfungstheologische Macht empfunden, die eine Rückkehr in einen paradiesischen Zustand und somit die Ebenbürtigkeit der Geschlechter wiederherstellt.<sup>7</sup>

Vor der Entstehung eines historischen Bibelverständnisses jedoch lag die Hauptaufgabe jedes Hoheliedkommentars vorerst einmal darin, das *Hohelied* als Teil der heiligen Schrift zu begründen. Traditionell wurde der Text aus diesem Grund im Judentum und Christentum in einer übertragenen, religiösen Verstehensweise aufgefasst. Diese Überlegung der allegorischen Deutung liegt nahe, wenn man das Werk im Kontext der heiligen Schrift liest. Im Vergleich mit beispielsweise Formulierungen aus den Büchern Hosea (Hos 2), Jeremia (Jer 2) und Ezechiel (Ez 16; Ez 23) zeigen sich Ähnlichkeiten. Auch hier wird über die Beziehung von Gott zu seinem Volk in Begriffen und Metaphern von Liebe und Ehe gesprochen.<sup>8</sup>

So wurde die erotische Beziehung zwischen Mann und Frau aus dem Hohelied bereits im Judentum als eine Metapher für die Beziehung zwischen Jahwe und sein auserwähltes Volk Israel gelesen. Das Christentum übernahm diese Idee der Deutung und konnte sich dabei noch zusätzlich auf die Paulus- Briefe (2. Kor 11,2; Eph 5,22-32) stützen.<sup>9</sup>

Die Theologen interpretierten dementsprechend den Bräutigam als Christus, während die Deutung der Braut, abhängig von Schreiber und theologischer Intention, als Kirche

---

<sup>6</sup> Vgl. Peter Kuhn/ Ulrich Köpf/ Jean M.Vicent: Hoheslied. S. 509.

<sup>7</sup> Vgl. Erich Zenger. u.a.: Einleitung in das Alte Testament. S. 394f.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. S. 394.

<sup>9</sup> Vgl. Peter Kuhn/ Ulrich Köpf/ Jean M.Vicent: Hoheslied. S. 503.

(=ekklesiologisch), Maria (=mariologisch) und individuelle Einzelseele (=mystisch) variierte.<sup>10</sup>

Die Sprache und Metaphorik des *Hohenlieds* erwies sich als besonders fruchtbar, die enge Verbindung des Menschen zu Gott zu beschreiben und die mystische Begegnung in Worte zu fassen. Ulrich Köpf formuliert die Wichtigkeit des *Hohenlieds* für die Mystik folgendermaßen:

So liegt die Bedeutung des Hohenliedes für eine Theologie der Mystik zunächst nicht darin, daß es das Wissen um mystische Phänomene materialiter bereichert, sondern darin, daß es sprachliche Mittel bietet, mit deren Hilfe sich mystische Erfahrungen beschreiben und deuten lassen. Voraussetzung für eine mystische Auslegung ist allerdings, daß dem Ausleger ohnehin ein Wissen um eine eigene oder fremde mystische Erfahrung zu Gebote steht, das er in die Auslegung einbringen kann.<sup>11</sup>

Leider besteht im Rahmen meiner Diplomarbeit nicht die Möglichkeit eines detaillierten Abriss der Hoheliedkommentare. Ich beschränke mich in meiner kurzen Darstellung auf die wesentliche Eckdaten der Hoheliedexegese und verweise weiter auf Friedrich Ohlys Hoheliedstudien<sup>12</sup>.

Origenes (185-253/54 n. Chr.) war der erste Theologe, der bei seinen Homilien<sup>13</sup> zum *Hohelied* mystische Erfahrungen in seinen Kommentar einfließen ließ. Bei seiner Deutung der Braut lässt sich eine Entwicklung von einem kollektiven Verständnis zu der individuellen Einzelseele erkennen. Er wendet sich explizit an den Leser und fordert ihn auf sich mit der Braut zu identifizieren und ihre Rolle nachzuvollziehen.<sup>14</sup>

Origenes Kommentar folgte eine Reihe von exegetischen Auseinandersetzungen mit dem Hohelied, unter anderen die Homilien<sup>15</sup> von Gregor von Nyssa (gestorben 394 n.Chr.). Unter dem Einfluss Bedas (gestorben 735. n.Chr.) setzte sich von Beginn des 8.Jahrhunderts bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts vor allem eine ekklesiologische Deutung durch.<sup>16</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. Hildegard Keller: Wort und Fleisch: Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation. –Bern: Frankfurt a.M.; Berlin[u.a.] : Lang 1993. S. 22f.

<sup>11</sup> Ulrich Köpf: Hoheliedauslegung als Quelle der Mystik. In: Grundfragen christlicher Mystik/ Wissenschaftliche Theologia Mystica in Weingarten vom 7.-10. November 1985. Hg. Margot Schmidt –Stuttgart: Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. S.50-72. hier: S.61.

<sup>12</sup> Friedrich Ohly: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um ca. 1200. – Wiesbaden: 1958.

<sup>13</sup> Origenes: Das Hohelied /Origenes und Gregor der Große. Eingeleitet und übersetzt von Karl Suso Frank. – Einsiedeln: Johannes-Verlag 1987.

<sup>14</sup> Vgl. Köpf (1987) S.60.

<sup>15</sup> Gregorius Nyssenus: In Canticum canticorum homiliae. Homilien zum Hohelied. Band 1-3 Griechisch-deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Franz Dünzl. – Freiburg: Herder 1994.

<sup>16</sup> Vgl. Peter Kuhn/ Ulrich Köpf/ Jean M.Vicent (1986). S. 509.

Eine wahre Renaissance des mystisch geprägten Hoheliedkommentars begann erst wieder im 12. Jahrhundert. Der Mensch als Individuum und die passionale Liebe, die er empfinden kann, rückte in den Brennpunkt des Interessens. Sowohl im weltlichen als auch im geistlichen Bereich fand ein Mentalitätswechsel statt, der sich in den neuen Erzählgattungen der Minnelyrik und mystischen Schriften widerspiegelt.<sup>17</sup> Als glanzvoller Höhepunkt der mystischen Reflexion und pädagogischen Hinführung zu der Gotteserfahrung können hier die 86 Predigten zu *Hohelied 1,1-3,1*<sup>18</sup> von Bernhard von Clairvaux (1090-1153 n. Chr.) genannt werden.

Um 1065 verfasste der Abt Williram von Ebersberg<sup>19</sup> (gestorben 1085 n.Chr.) den ersten deutsch-lateinischen mischsprachigen Hoheliedkommentar, die erste zum Teil volkssprachige Erklärung zu dem *Canticum Canticorum* und legte somit den Grundstein für die deutschsprachige Hoheliedexegese im Mittelalter. Dieser Williram-Text diente auch als Vorlage für den *Sankt Trudperter Hohelied-Kommentar*

Das *Sankt Trudperter Hohelied* – im Folgenden als THL abgekürzt – ist das erste Zeugnis eines rein volkssprachigen, vollständigen Hoheliedkommentars. Die erste Ausgabe erschien herausgegeben von Josef Haupt<sup>20</sup>, der fälschlicherweise aufgrund einer Randnotiz der bis zu diesem Zeitpunkt einzigen Handschrift annahm, dass der Text im Nonnenkloster Hohenburg auf den Odilienberg im Elsaß von den Äbtissinnen Relindis und Herrat verfasst worden sei. Der Text wurde aus diesem Grund unter der Bezeichnung *Hohenburger Hohe Lied* bekannt. Diskussionen löste jedoch der Verweis am Ende dieser Handschrift *Iste liber est Santi Trudperti martyris*, der das Kloster Sankt Trudpert im Breisgau bei Freiburg als Besitzer der Wiener Handschrift kennzeichnet, aus. Eine Entstehung im alemannischen Raum war für Haupt sicher, während Wilhelm Scherer<sup>21</sup> einen bayrischen Entstehungsort annahm. Eine genaue Lokalisierung der Entstehung erwies sich als schwierig, da der Text sowohl bayrische und als auch alemannische Sprachmerkmale in der Überlieferung aufweist. Am wahrscheinlichsten ist nach heutigem Forschungsstand das benediktinische St. Georgen am

---

<sup>17</sup> Vgl. Keller (1993) S.27f.

<sup>18</sup> Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. lateinisch/ deutsch. 10 Bände. Hg. Gerhard. B. Winkler – Innsbruck: Tyrolia 1990-2002. Hoheliedpredigten. siehe: Bd V (1995) + Bd. VI (1995).

<sup>19</sup> Für meine weitere Arbeit verwende ich folgende Ausgabe:

Williram von Ebersberg: *Expositio in Cantica Canticorum* und das „*Commentarium in Cantica Canticorum*“ Haimos von Auxerre. Hg. und übersetzt von Henrike Lähnemann und Michael Rupp. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004.

<sup>20</sup> Das Hohe Lied, übersetzt von Williram, erklärt von Rilindis und Herrat, Äbtissinnen zu Hohenburg im Elsaß (1145-1196), aus der einzigen Handschrift der k.u.k. Hofbibliothek zu Wien. Hg. Josef Haupt. – Wien: 1864.

<sup>21</sup> Wilhelm Scherer: *Litteratur des 12.Jahrhunderts, I. Hohenburger Hohes Lied*. In: *Zeitschrift für das deutsche Altertum* 20 (1876) S.198-205.

Schwarzwald, das in engen Verbindungen mit dem Kloster in Admond in der Steiermark<sup>22</sup> stand, als Herkunftsort des Originals.<sup>23</sup> Auch wenn das Kloster Sankt Trudperter als Entstehungsort ausgeschlossen werden konnte, so wurde es doch namensgebend, denn spätestens seit der zweiten Ausgabe, herausgeben von Hermann Menhardt<sup>24</sup>, ist der Text unter dem Namen *Sankt Trudperter Hohelied* bekannt.

Auch die Datierung des THLs wurde viel diskutiert. Urban Küsters nimmt nach einer Studie der Handschriften und unter der Berücksichtigung der Quellen eine Entstehung im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts an.<sup>25</sup> Die höchst wahrscheinliche Verwendung der Schriften Bernhards von Clairvaux als Vorlage spricht gegen eine zu frühe Datierung.<sup>26</sup> Das THL wird überwiegend in der heutigen Forschung nach 1160 angesetzt.<sup>27</sup>

Der Autor ist unbekannt, die Forschung ist sich jedoch weitgehend einig, dass es sich um einen männlichen Seelsorger handelt<sup>28</sup>, der zu einem Frauenpublikum spricht. Auf die klösterliche Frauengemeinde verweisen auch einige Textstellen, so wird im Epilog der Text als Lehre für die Bräute Gottes deklariert:

wan ez ist ein lêre der minneclichen gotes erkennüsse.  
An diseme bouche suln die briute des almehtigen gotes  
ir spiegel haben unde suln besihteclîche ware tuon ir  
selber anlützes unde ir naehesten, wie sie gevallen ir  
gemahelen, want er sie zallen zîten schouwet mit holden ougen.

(THL 145,13-18)

Das THL ist, wie die Worte *spiegel* und *lêre* bereits verweisen, eine klösterliche, didaktische<sup>29</sup> Schrift. Aus den vielen kommunikativen Gesten, den eindringlichen Wiederholungen und der Betonung von Formulierungen aus dem Sprachfeld der Mündlichkeit (*kôsen*, *spreken*, *hôrâre* ect.) schließt Küsters, dass es sich eher um einen mündlichen Vortrag<sup>30</sup> gehandelt haben

---

<sup>22</sup> Eine Entstehung im Kloster Sankt Admond ist vielseitig in der Forschung diskutiert worden und hat als alternative Forschungsmeinung seine Berechtigung gefunden. Im Weiteren verweise ich auf: Hans-Jörg Spitz: Zur Lokalisierung des St. Trudperter Hohelied im Frauenkloster Admond. In: Zeitschrift für das deutsche Altertum 121 (1992) S. 174-177.

siehe auch: Ohly (1998) S. 328.

<sup>23</sup> Kurt Ruh: Das Sankt Trudperter Hohelied. In: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd 2 Frauenmystik und Franziskaner Mystik der Frühzeit. Hg. Kurt Ruh – München: Beck 1993. S. 24-53. hier. S. 24.

<sup>24</sup> Das Trudperter Hohelied. Kritische Ausgabe. Band I: Einleitung, Band II: Edition. Hg. Hermann Menhardt – Halle 1934 (= Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanistischen Philologie und Volkskunde, Band 21 und 22)

<sup>25</sup> Vgl. Urban Küsters: Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert. – Düsseldorf: Droste 1985. S. 71.

<sup>26</sup> Vgl. Ruh (1993) S. 25.

<sup>27</sup> Vgl. Keller (1993) S. 31, vgl. Friedrich Ohly: Das St. Trudperter Hohelied. In: Lexikon des Mittelalters. Hg. Norbert Angermann. u.a. – München, Zürich: LexMA 1995. Spalte 1089-1106.

<sup>28</sup> Vgl. Ruh (1993) S. 24. Die namhaften Forscher Küsters, Wisniewski, Spitz und Hummel plädieren für einen männlichen Autor.

<sup>29</sup> Keller führt in diesem Zusammenhang den Begriff „mystagogisch“ ein: Der Autor möchte sein Publikum durch seine Lehre in die mystische Erfahrung führen. Vgl. Keller (1993) S. 23 Anmerkung 7f.

<sup>30</sup> Vgl. Küsters (1993) S. 26.

muss. Anlass der Lectio dürften Marienfesttage, im Besonderen Maria Himmelfahrt am 15. August<sup>31</sup>, gewesen sein.<sup>32</sup>

Außergewöhnlich kunstvoll ist der Stil des THLs, der sich im Besonderen durch ein gradualistisches Steigerungsprinzip und triadische und hepische Reihungen von Nebensätzen auszeichnet. Auffällig sind auch häufiges Auftreten chiasmische Strukturen, die gedanklich-inhaltlich oder formal-sprachlich den Text koordinieren. Paronomasie, die auch oft in Bernhards Predigten verwendet wird, und andere rhetorische Figuren weisen auf eine Schulung des Autors in Kunstprosaformen hin.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 333.

<sup>32</sup> Küsters weist auf einen Zusammenhang der Hoheliedtexte und dem Marienkult hin. Vgl. Küsters (1993) S. 31.

<sup>33</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 330.

### 3. Das Sankt Trudperter Hohelied

#### 3.1. Aufbau des THLs und Hoheliedauslegung des Autors

Einen Kommentar inhaltlich zusammenzufassen, ist ein nahezu unmögliches Unterfangen. Ich beschränke mich daher darauf, die Teile des THLs, die außerhalb des eigentlichen Bibelkommentars stehen, Prolog, zweiter Werkeingang und das Kussmotiv, inhaltlich detaillierter darzustellen. Im Hauptteil des Werkes folge ich den groben Handlungsfäden und der Gedankenführung des Autors und versuche dabei wichtige Aspekte des Textes hervorzuheben. Ich bin mir der dadurch entstehenden Lückenhaftigkeit bewusst und empfehle daher allen, die mehr wissen wollen, die Lektüre des vollständigen Textes.

##### 3.1.1. Der Prolog

Zu Beginn führt der Autor kurz in das Thema „Heiliger Geist“ ein und bekennt durch ein vorangestelltes *wir wellen kosen* (THL 1,1) seine Zugehörigkeit zu einer klösterlichen Gemeinschaft. Dem heiligen Geist, der nach der augustinischen Lehre als die Liebe (vgl. THL 1,6) und als Feuer (vgl. THL 1,6) bezeichnet wird, wird der Teufel als Gegenspieler, der versucht den Menschen zur Sünde zu verführen (vgl. THL 1,11-16), gesetzt. Dem Feuer des Heiligen Geistes wirkt das Feuer der Sünde entgegen. Das Handeln des heiligen Geistes gegenüber der Seele wird in dreifacher Weise beschrieben und je einer Seelenkraft zugeordnet:

der heilige Geist  
der brennet die memoriam [Gedächtnis],  
er erglüejet die rationem [Vernunft],  
er zerlât die voluntatem [Wille].

(THL 1,17f.)

Der Autor wechselt nun in seiner Rede von dem *wir* zu einem predigthaftern *du* und erklärt, wie der Mensch aus dem Schmutz der Sünde durch Donner und Blitz des heiligen Geistes befreit wurde. Es folgt ein hymnischer Aufruf, den Heiligen Geist zu lieben (vgl. THL 2,6f.) und ein Lobpreis auf den Heiligen Geist durch eine siebenfache, mit den Worten *er ist* beginnende Seinszuschreibung (vgl. THL 2,8-10) und durch eine heptische Reihung seiner Tätigkeiten (vgl. THL 2,11-15), bei der der Heilige Geist als das Bindeglied zwischen Gott und den Menschen dargestellt wird. Ein weiterer Appell, ihn zu lieben, folgt.

Der Hauptteil des Prologs (THL 2,17-5,21) handelt von dem Wirken des Heiligen Geistes in der Heilsgeschichte. Er gibt im innertrinitarischen Dialog – die Aspekte Gottes, Macht, Weisheit und Güte treten hier personifiziert auf – den Anstoß zur Erschaffung des Menschen

(vgl. THL 2,18-23). Obwohl der Teufel als abschreckendes Beispiel dienen sollte, zerstört der Mensch durch den Sündenfall die Schöpfungsordnung Gottes. Trotzdem leistet der Heilige Geist auch dem sündigen Menschen Hilfe. (vgl. THL 2,24ff.)

Die Schöpfung des Menschen durch Gott als einzigartige Kreatur wird besonders in Unterscheidung der Körperteile (Füße, Hände, Augen und Haupt), die alle als Zeichen der Ebenbildlichkeit zu Gott gelten, beschrieben. (vgl. THL 2,27-31) Es folgt eine anthropomorphe, siebengliedrige (ein Abschnitt zu vier Zeilen und einer zu drei) Beschreibung der Seele, in der die sieben Geistgaben aus der messianischen Prophezeiung Jesajas<sup>34</sup> zum ersten Mal genannt werden und in umgekehrter Reihenfolge einem Körperteil der Seele zugeordnet werden. (vgl. THL 2,28-3,4) Doch der Teufel verhindert die guten Werke und stört das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen (vgl. 3,5ff.) Es kommt zu einem Kampf der guten und der bösen Mächte, in Form einer Gegenüberstellung der sieben Geistgaben zu den Todsünden. (vgl. THL 3,8-11) Der Heilige Geist, der als Erlöser in der Heilsgeschichte fungiert, hilft den Menschen durch seine Gaben in allen drei Heilszeiten. In der ersten Zeit, der Zeit vor dem Gesetz, brachte er den Patriarchen von Abel bis Joseph jeweils eine seiner Gaben. Auch zur Zeit des Gesetzes, das Gott mit Hilfe von Moses den Menschen brachte, wirken sich die Gaben des Geistes. Die dritte Zeit, die Zeit nach dem Gesetz, beginnt mit der Gnade, die zur Inkarnation Gottes führt und der Erlösung durch Christus. Christus vereint alle sieben Geistgaben – nur hier in der biblischen Reihenfolge, also umgekehrte zu den vorangegangenen heptischen Reihungen – in sich, diese sind verschränkt mit den Lebensstationen Christi (Geburt, Taufe, Martyrium, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, Parusie) Nach dieser Ausführung wendet der Autor den Blick von der Weltheilsgeschichte auf die persönliche Heilsgeschichte, in der der Heilige Geist immer noch wirkt (vgl. THL 4,10ff.), während der Teufel die Menschen durch die Sünden von Gott entfernen möchte (vgl. 4,13-17). Die Schöpfungserzählung aus dem Buch Genesis wird kunstvoll mit den sieben Geistgaben (je einem Schöpfungstag wird eine Geistgabe zugeordnet) und einem stufenhaften Aufstieg der Seele zu Gott, die in einer mystischen Vereinigung im Ruhen bei der Weisheit Gottes, gipfelt, verknüpft. (vgl. THL 4,16-33/34) Die sieben Gaben, die uns der Heilige Geist bringt führen die Seele – an dieser Stelle wird auch

---

<sup>34</sup> „Der Geist des Herrn lässt sich nieder auf ihm: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht.“ (EU Jes 11,2)



schon das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe<sup>35</sup> erwähnt – zu Gott. (vgl. THL 5,1-13) In einem Appell, sich bereit für den Heiligen Geist zu machen (vgl. THL 4,13ff.) wirken nun Seelenkräfte mit den Geistgaben zusammen und führen so zur *unio* mit Gott.

Am Höhepunkt des Prologs angelangt, erscheint der Einschub über Maria (THL 5,21-33) etwas seltsam und es besteht mit Recht die Frage in der Forschung, ob dieser nachträglich eingeschoben worden ist. Die syntaktische Verknüpfung und der thematische Zusammenhang sind an dieser Stelle nicht gegeben.<sup>36</sup> Von Maria ist bis zu dieser Passage niemals im Prolog die Rede gewesen. Möglicherweise soll dieses Textstück auf das mariologische Programm des THL-Autors verweisen und eine Überbrückung zu dem zweiten Werkeingang bilden. Der Autor setzt – strukturell in der dem THL typischen triadischen Reihung – in der Beschreibung Marias ihre Stärken, die theologischen Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung), den Schwächen Adams, Evas und Luzifers entgegen. Inhaltlich weist der Text hier auf eine Vorausdeutung Salomons, der in seinem Schreiben durch den Heiligen Geist inspiriert war, auf die Geburt Jesus durch Maria hin.

### 3.1.2. Zweiter Werkeingang

Im zweiten Werkeingang führt der Autor erst in das eigentliche Thema des Werkes, die *Cantica Canticorum* ein. Mit der formelhaften Überleitung *wir haben vernomen* (THL 6,1) lenkt der Autor den Blick vom Heiligen Geist, der den Prolog thematisch dominiert, hin zu Salomon, den durch den Heiligen Geist inspirierten Verfasser des Hohenlieds. Im gleichen Satz spielt der Autor nach der namentlichen Nennung des weisen Königs auch auf die dem Hohelied vorangehende Salomonische Sprüchesammlung (vgl. Sprüche 31,10-31) an, wo der Wunsch nach einer starken Frau geäußert wird. Möglicherweise stellt das auch einen Bezug zu dem mariologischen Einschub des Prologs der Deutung des Hohenlieds in Bezug auf die Heilsgestalt der Jungfrau Maria dar. In einer kunstvoll gestalteten Einführung wird der *sanc aller sange* (THL 6,5), die mittelhochdeutsche Bezeichnung des lateinischen *Cantica Canticorum*, näher definiert. Mit der 18-maligen Anapher von *ez ist*, gegliedert in sechs Mal drei Verszeilen, wird die Wirkung des Hohenlieds unter anderen in Speise-, Arznei- und Kampfmetaphern beschrieben, um im letzten Teil bereits in das Kussmotiv einzuführen:

ez ist ein umbehalsen des winelichen kusses.  
ez ist ein gezierde der kiuschen willen.

---

<sup>35</sup> Dieses Doppelgebot geht biblisch auf Deuteronomium 10,12 zurück: „Und nun, Israel, was fordert der Herr, dein Gott, von dir außer dem einen: dass du den Herrn, deinen Gott, fürchtest, indem du auf allen seinen Wegen gehst, ihn liebst und dem Herrn, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dienst.“ (EU Dtn 10,12)

<sup>36</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 498f.

ez ist ein wirdegiu corôna des magetlichen lebennes.

(THL 6,19ff.)

Es folgt nun ein Gebet an das Lied selbst, es möge seine Musik offenbaren. In hymnischen Redewendungen appelliert der Autor, der sich selbst demütig in den Hintergrund rückt, an den Text, seine Musik anzuheben, um die Nachfolge der Brautschaft anzutreten. Der Autor gliedert sich dabei in ein Wir der Zuhörerschaft ein und möchte der Hochzeitseinladung folgen. Am Brautstuhl sitzt bereits Maria, die *reinste sêle* (THL 7,18).

Bevor das Lied jedoch beginnen kann, weist der Autor die unwürdigen Zuhörerinnen ab. (vgl. THL 7,19-32) und lädt die Berufenen zum Zuhören und den gemeinsamen Freuden am Versöhnungskuss ein (vgl. 7,33-8,7)

### 3.2.3. Das Kuss-Motiv in der Auslegung zu Cant. 1,1a

Der Auslegung zu Cant. 1,1a ist keine Übersetzung des entsprechenden Bibelverses vorangestellt. Das Kussmotiv wird sogleich aufgegriffen und auf Maria hin gedeutet. Maria, Mutter Gottes, wird den Lesenden beziehungsweise Zuhörenden als vorbildliche Jungfrau und erste Empfängerin des Kusses aus Cant. 1,1a vorgestellt:

Wir geben rehte unser genaedigen vrouwen die  
meisten êre dises sanges. wan siu dû êrste unde diu  
hêreste waz, diu ie aller getriuwelicheste gekûsset wart.

(THL 8,6-8,8)

Theologisch einzigartig interpretiert der Autor Gottes Schöpfung des Menschen als sein Ebenbild als Kuss. Dieses Siegel des Mundes wird durch den Sündenfall Evas gebrochen und kann erst durch Maria wiederhergestellt werden. Der Autor entwickelt an dieser Stelle eine antithetische Gegenüberstellung von der Urmutter Eva zur Gottesmutter Maria, die sich auch durch das weitere Werk zieht. Die Tugenden Marias, die von Gott geküsst wird, preist er in einem Loblied. (vgl. THL 8,23-27). Gott spricht nach dem Kuss zu Maria und dieses Wort – hier webt der Autor kunstvoll den Johannes-Prolog<sup>37</sup> ein – ist Christus. Maria wird nun von Christus geküsst und sie soll in ihrer Vollkommenheit ein Vorbild für die Nonnen und an

---

<sup>37</sup> „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht leuchtet in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht erfasst. Es trat ein Mensch auf, der von Gott gesandt war; sein Name war Johannes. Er kam als Zeuge, um Zeugnis abzulegen für das Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. Er war nicht selbst das Licht, er sollte nur Zeugnis ablegen für das Licht. Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt. Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind. Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ (EU Joh 1,1-14)

dieser Stelle auch die ins Kloster gezogen Witwen, die erneut zum Zuhören eingeladen werden, sein. Der Autor wendet nun nochmals den Blick zurück zu Luzifer, Adam und Eva, die durch ihre Hoffart die Verbundenheit mit Gott verloren haben, um seinem Publikum von der Hoffnung auf eine erneute Hochzeitsvereinigung der Seele mit Gott zu berichten. Denn Gott wirbt mit der Brautgabe – das ist der gute Wille – um die *edelen sêlen*. (vgl. THL 12,18-26) Der gute Wille ist die Voraussetzung für die Vereinigung mit Gott. Gott stattet die Menschen mit Tugenden aus. In einem drei Mal dreigliedrigen Schema, in das der Autor die Klostertugenden (*gehôrsame, gedult, diemuot*), die in Gedanken, Worten und Werken auf Gott hingerichtet sind und die mit den theologischen Tugenden (*geloube, gedingen, minne*) verschränkt werden, kann der Mensch die durch Luzifer, Adam und Eva verlorene Verbindung zu Gott wieder erlangen. Nach der Brautgabe und den wieder gewonnen Tugenden kann die Hochzeit beginnen. (vgl. THL 13,4) und die Seele wird als Braut von Gott dem Schöpfer, Christus und dem Heiligen Geist vorgeführt. In dem hymnischen Hochzeitsgesang kommt es zur dreifachen Hochzeitsverbindung der Seele mit Gott, die als Braut, Ehefrau und Geliebte mit ihm verbunden wird. Der Autor verknüpft dabei die zweifach bezeichneten trinitarischen Gestalten mit den theologischen Tugenden und den drei Seelenkräften. Folgende Tabelle zeigt die Verschränkungen<sup>38</sup>:

Seelenkräfte	Theologischen Tugenden	Trinitarischen Gestalten	
memoria	Glaube	potestas	Gott Vater = der Schöpfer
ratio	Hoffnung	sapientia	Christus = der Erlöser
voluntas	Liebe	bonitas	Heiliger Geist

Durch das Feuer des Heiligen Geistes schmilzt die Seele wie Wachs. (vgl. THL, 12,13f.) Die drei Engelschöre ziehen die Seelenkräfte in die Höhe zum Königsthron, wo die Hochzeit besiegelt wird. Ob diese Vereinigung im Diesseits oder im Jenseits stattfinden wird, lässt der Autor jedoch offen. (vgl. THL 13,18-21) Der Abschnitt der Vereinigung endet mit einem erneuten Lobpreis des guten Willen, einer der drei Seelenkräften, in dem der Autor den guten Willen siebenfache Seinsweise zuordnet. Vierfach durch die Anapher *er ist* verbunden und dreifach menschlichen Körperteilen (Füße, Augen, Mund und Arme) zugeordnet, endet die Auslegung des Kusses in Cant. 1,1a mit dem Ziel, die unverzichtbare Einwohnung Gottes in der Seele zu erreichen.

---

<sup>38</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 583.

### 3.2.4. Hauptteil: Kommentar zu Cant. 1,1b bis Cant. 8,14<sup>39</sup>

Mit Cant. 1,1b beginnt der systematische, den Bibelversen folgende Kommentar des Autors. Jeder Vers ist eine mittelhochdeutsche Übersetzung des entsprechenden Canticum-Verses vorangestellt. In durchschnittlich 32 Versen pro Lateinischen Bibelzitat kommentiert der Autor den Bibeltext.

Im ersten Lied wird der Wechsel in den Canticum-Versen hauptsächlich in einem Dialog zwischen Maria und Christus erklärt, der Autor hält sich vorerst in seinem Kommentar zurück und arbeitet in den Worten Marias beziehungsweise Christus die Heilsgeschichte auf. Thematisch anschließend an den Kuss zwischen Gott und Maria wird die Gottesmutter in Cant. 1,1b als Heilsgestalt und Vorbild für die Nonnen vorgestellt. Sie ist eng mit den trinitarischen Gestalten verbunden und wird vielfach für ihre Tugenden gelobt. Besonders in dem Kommentar zu Cant. 1,2c weicht der Autor stark von dem eigentlich zu kommentierenden Vers ab, um Maria als Lehrerin der Nonnen einzuführen. Während die Urmutter Eva die Führungsgestalt der Frauen des Alten Testaments war, gilt Maria als Erzieherin der christlichen Jungfrauen und Martyrerinnen, denen sie die Klostertugenden in Gedanken, Worten, Werken und die theologischen Tugenden lehrt. An dieser Stelle (vgl. THL 16,18-30) setzt der Autor wieder eine stilistisch, kunstvolle Verknüpfung und Reihung in drei Abschnitte mit je fünf Zeilen, die er mit *si lêrte si* beginnen lässt. In der Typologie Eva und Maria interpretiert er den Vers Cant. 1,3. Während Eva vorausgeht, lässt sich Maria von Christus nachziehen. Eben diese Nachfolge sollen die Nonnen antreten, um von Gott zur Erkenntnis geführt zu werden und zu einer Vereinigung mit Gott zu gelangen.

In Cant.1,4 kommt die Sprache auf das Zelt Salomos, eine Metapher für die Seele Marias, die Christus, dem wahren Salomon, als Bett dient. Der Dialog zwischen Christus und Maria, in dem immer wieder geschichtliche Faktoren (Bsp: Flucht nach Ägypten: siehe Kommentar zu Cant. 1,5; Hochzeit von Kana: siehe Kommentar zu Cant. 1,6) einfließen, setzt sich fort. In Cant. 1,6 und 1,8 wendet sich Christus als Bräutigam zuerst an Maria, spricht dann jedoch die Einzelseele an. In Cant. 1,9, Verse an Maria, wird der enge Zusammenhang zwischen Gottes- und Nächstenliebe deutlich, der sich durch das gesamte Werk wie ein roter Faden zieht. Die Eigenschaften und Schönheit der Brautleute werden gegen Ende des ersten Liedes in der Wechselrede gepriesen und finden in der Vereinigung zwischen Christus und Maria im Blumenbett von Cant. 1,1/16 einen ersten Höhepunkt.

---

<sup>39</sup> In meiner Darstellung des „Handlungsverlaufs“ im Hauptteil gliedere ich die den Inhalt nach den Canticum-Verse. Diese sind anstatt der THL-Textstellen als Referenzwerte in Klammer eingefügt.

Das Lob der Tugenden in Pflanzenmetaphern zieht sich ohne Unterbrechung weiter in das zweite Lied, das mit Christus als Blume (vgl. Cant. 2,1) und als Apfelbaum (vgl. Cant. 2,3) und Maria als Lilie (vgl. Cant. 2,2) beginnt. In Cant. 2,4f. theologisiert der Autor in den Worten der Braut Maria über die verschiedenen Formen der Minne und belehrt wie aus den Blumen der klösterlichen Tugenden, die Liebesfrucht herauswachsen kann. Im Liebesbett ruht die Seele bei Gott, der sie im Traum führt, und die nicht geweckt werden soll ehe sie bereit dafür ist. Nur die Stimme des Geliebten darf sie wecken. In einem stark moralisierenden Abschnitt folgt der Weckruf Christi von der *contemplatio* zur *actio* überzutreten. (vgl. Cant. 2,10) Ein dreifacher *stant ûf*-Appell an Maria, die dreifach mit dem trinitarischen Gott verbunden ist, eine fünffache Bitte an Maria als Helferin und ein siebenfacher Lobpreis der Mutter Gottes zeigen im Kommentar zu Cant. 2,10 das stark mariologisch gefärbte Programm des Autors. Es folgt eine längere Sprechpassage Christi (vgl. Cant. 2,11-14), in der unter anderen die Wunden Christi thematisiert werden und Christus metaphorisch als Arzt auftritt. In Cant. 2,14 tritt der Autor erneut deutlich in Erscheinung, um die Seelen, die Ebenbilder Gottes, anzuweisen, damit sie Gott ihre Tugenden (Klostertugenden und theologischen Tugenden) zeigen und sich in Gedanken, Worten und Werken nach ihm ausrichten. Der darauf folgende Vers geht ganz in der tropologischen Deutung auf und der Autor argumentiert weiter heilsgeschichtlich in Cant. 2,16/17 in der mariologisch und christologischen Deutung der Lilie und appelliert dazu gut in den Tugenden zu sein und den Heiligen nachzufolgen, um Gott zu schauen. Cant. 2,17 beginnt mit einem Gebet Marias an ihren Sohn und geht über in eine Hinführung des Autors, der sich in das Wir der Zuhörerschaft eingliedert, mit dem guten Willen hoch hinauf in Annäherung zu Gott zu streben.

Im dritten Lied stehen die Sehnsuchts-thematik und die Gottsuche im Vordergrund. Der Autor blockt die ersten Verse Cant.3,1-4 zusammen. Die Braut versucht Gott durch ein tugendhaftes Klosterleben zu finden, doch dadurch kann Gott nicht gefunden werden. Gott in seiner Dreifaltigkeit ist allgegenwärtig in Raum und Zeit, seine Wohnung ist das Herz der Menschen, denn dort ist er abgebildet. Wer in der Christenheit bedürftig ist, dem soll geholfen werden durch Worte und Werke und ihm soll die Andacht gelehrt werden. Die Auslegung zu Cant. 3,5 sticht durch die ekklesiologische Deutung des Autors heraus, der den Vers als Zusage zur Erlösung der Juden am Weltende interpretiert. Ohne inhaltlich nahe liegende Verbindung nimmt der Autor Cant. 3,6 zum Anlass um erneut in einem Lobpreis der Jungfrau, in dem er die Tätigkeiten ähnlich wie in THL 32,26-33,1 beschreibt, auszubrechen. Dieser mariologische Einschub ist die Einleitung zu der Auslegung zu Cant. 3,7/8, bei der es erneut im Blumenbett zu einer Vereinigung von Christus und Maria kommt. In Cant. 3,9/10

spricht wieder der Autor, der gekonnt in die Beschreibung des Palastraums Salomons die sieben Geistgaben eingliedert und diesen jeweils Zeiten der Kirchengeschichte zuweist. Das Lied endet hymnisch mit dem Lob des Wirkens des dreifaltigen Erlösergottes und dem Aufruf an die Jungfrauen herauszukommen und sich über die Erlösung zu freuen, bei der Maria als Gottesmutter und der Heilige Geist einen wichtigen Betrag geleistet haben.

Das vierte Lied handelt großteils von einer Schönheitsbeschreibung der Braut, im zweiten Teil (ab Cant. 4,12) wird in diese zunehmend das Gartenmotiv eingebettet. In die Christusreden an Maria beziehungsweise auch an die Einzelseele fließen nun teilweise auch Redepassagen von Gott Vater an Maria ein. Hauptaspekt ist die Heilsverbindung zwischen Maria und der gesamten Christenheit. So sind beispielsweise die Worte in Cant. 4,8 eine dreimalige Einladung an Maria, der es zu verdanken ist, dass Gott auch die Christenheit zu sich eingeladen hat. In kunstvoller Weise verkündet der Autor wieder Gottes Willen: die Seelen sollen vollkommen sein, in Gedanken, Worten und Werken, in den Klostertugenden und den theologischen Tugenden, sich in den Seelenkräften üben, ihn in der Trinität fürchten und lieben, ihm vertrauen und der Gottsuche zuwenden. Ein Höhepunkt der mariologischen Theologie des Autors findet sich in Cant. 4,9, wo zwar ursprünglich Christus zu Maria spricht, im Kommentarteil sich jedoch Gott Vater direkt an sie wendet: Er offenbart Maria, dass sie durch ihren Blick den Anstoß zum Erlösungswerk, der Sendung des Sohnes, gegeben hat. Maria wird dadurch zur entscheidenden Heilsfigur der Christenheit, was der Autor in der Körperauslegung des Verses beschreibt. In Cant. 4,12 lobt der Autor erneut Maria und ihre demütige Haltung. Symbol für ihre Jungfrauenschaft sind der verschlossene Garten und der versiegelte Brunnen. Den Garten-Vers und die folgenden Pflanzenmetaphern reichen Verse legt der Autor nun auf die Klostersgemeinschaft aus und vergleicht die klösterlichen Tugenden mit Gewürzen und anderen Gartengewächsen und leitet so die Nonnen zum rechten Leben im Kloster an.

Im fünften Lied greift der Autor immer mehr kommentierend in den Text ein. Die ursprünglichen Canticum-Worte werden zwar noch Braut und Bräutigam in den Mund gelegt, die direkten Reden im Kommentarteil aus der Perspektive Christi beziehungsweise Marias nehmen aber ab. Der Autor legt großteils im Gemeinde-Wir, in das er sich einordnet, aus und zieht eine Verbindung vom Leben Christi in die gegenwärtige Zeit. (vgl. 5,1) Im Vordergrund stehen die Seele und ihre gesuchte Verbindung zu Gott, die sich in esmystischen Vereinigungen (vgl. Cant. 5,1) und Metaphern der Verschmelzung (vgl. Cant. 5,6) zeigt. Voller Sehnsucht nach Gott irrt die Seele zwischen Gottesnähe- und Ferne schwankend und

erkrankt an dem Liebesleid. In einem eigenständigen Gleichnis von Gott und der Ehe und Leib und Seele verknüpft der Autor die theologischen Tugenden und erklärt die Zusammenhänge der Liebeskrankheit. In Liebe wachsen können nur solche, die sich an eine siebenfache Reihung von Geboten gehalten haben. (vgl. Cant. 5,8) An diese Seelen wenden sich nun andere, die wissen wollen, wer der Geliebte ist. Christus wird nun metaphorisch in den Farben rot und weiß als der Erwählte, der die sieben Geistgaben in sich vereint, beschrieben und seine heilsgeschichtliche Bedeutung wird vom Autor kurz angerissen. (vgl. Cant.5,10) In Cant. 5,11-16 verknüpft der Autor die Beschreibung des Bräutigams mit der Heilsgeschichte und ordnet jeder Epoche eine der sieben Geistgaben zu. Die Braut nimmt zum Abschluss des Liedes den Dialog mit den Jungfrauen, welche symbolisch für die Christen sind, die sich dem geistlichen Leben gewidmet, Reue gezeigt und demütig und gottesfürchtig der Andacht hingeben haben, wieder auf. Die erneute gemeinsame Gottsuche der Seele beginnt im klösterlichen Leben.

Das sechste Lied beginnt wieder mit der Ankunft Gottes in Marias Garten und einem Lob auf Marias Demut und der Autor wendet in seinem Kommentar dann den Blick auf die demütigen Seelen und das Klosterkonvent. (vgl. Cant. 6,1) In einer sehr selbstständigen Auslegung zu Cant. 6,3 geht er von der Spiegelmetapher – die Seele ist ein Spiegel, in dem Bräute Gottes den Friedenskönig sehen – in eine Auslegung der Zelte über, bei der er wieder Klostertugenden und theologische Tugenden, die zur trinitarischen Einwohnung Gottes führen, miteinander verknüpft. In der Auslegung zu Cant. 6,4 warnt der Autor vor dem Drang maßlos Gottes Mysterium zu ergründen, denn dieser führt zu einer erneuten Gottesferne. Zahlenmystisch geht es in der Auslegung zu Cant. 6,7 weiter, bei der über die mathematischen Eigenschaften der Zahlen 60 und 80 die Eigenschaften der Königinnen und Konkubinen unterschieden werden. In einer sehr langen Ausführung und kunstvollen Verknüpfung von Tugenden, Seelenkräften und den trinitarischen Gottesgestalten lobt der Autor die siebenfach vollkommenen Seelen, während der die Konkubinen kritisch in ihrer vierfachen Lasterhaftigkeit beurteilt und die Jungfrauen in ihrer Unentschlossenheit zwischen Guten und Bösen eingeordnet werden. Der Kommentar zu Cant. 6,8 betont nochmals Marias Beitrag zum Erlösungswerk und geht über in ein von der Gestirnen-Metaphorik gekennzeichnetes Lob Marias. (vgl. Cant. 6,9) Der Autor wechselt im nächsten Vers zurück in die Tropologie des Klosterlebens und moralisiert auch in dem Kommentar zu Cant. 6,11 weiter, nachdem er die Quadriga traditionell als die vier Evangelisten ausgedeutet hat. In Cant. 6,12 ordnet der Autor originell, jedem Evangelisten eine Himmelsrichtung, biblische

Figuren und eine Stufe der Moral mit dem Ziel der Zusammenführung aller Christen zu.<sup>40</sup> Gott leitet die Seelen in der Fremde an gegen die Laster zu kämpfen und lädt sie zu sich ein, um die drei Seelenkräften mit seinem trinitarischen Wirken zu erlösen und die Seele von der Sünde zu befreien. (vgl. Cant.6,12)

Die Auslegung zu Cant. 7,1 betrifft die Christenheit und im Besonderen die Menschen im Kloster, die sich von der Welt zurückziehen und sich nach Gott sehnen. Ab Cant. 7,1-7 folgt ein im THL als Gesamtkonzept verarbeiteter Lobpreis der Braut von Fuß bis zum Haupt. Der Autor verwebt darin die Seligpreisungen aus dem Matthäus-Evangelium (vgl. Math 5,3-12<sup>41</sup>) mit der allegorischen Körperauslegung der Braut.<sup>42</sup> Bis auf wenige Ausnahmen (z.B. THL 111,10-19, hier: Christus an Maria) richtet sich die Ich-Rede Christi an die Klosterfrauen. Der Autor leitet dabei die Nonnen gekonnt unter anderen zur Demut, Gehorsam, der Gottes- und der Nächstenliebe, zur Andacht, zur gegenseitigen Lehre (vgl. Cant.7,1c) und zur Bekämpfung der sieben Todsünden durch die Tugenden (vgl. Cant. 7,4) an. Die Jungfrauen, die sich Gott im Gebet zuwenden, empfängt Gott. Die Vereinigung mit ihm vollzieht sich in einem Prozess des Suchen und Findens und einer Verbindung der Seelenkräfte mit den trinitarischen Qualitäten *potentia*, *sapientia* und *bonitas*. Diese Begegnung ist von kurzer Dauer und geschieht in einem mystischen Schweigemoment der Entrückung. Mit einer Palme werden die Bräute Gottes in Cant. 7,7f. verglichen und die Frucht dieser wird vom Autor in Cant. 7,8 christologisch als Erlösung gedeutet. Der Vers Cant. 7,8/9 geht ganz auf in der Tropologie der geistlichen Musik und der Autor interpretiert die weiteren Verse des siebten Liedes ganz auf das Klosterleben bezogen.

Das achte Lied beginnt mit einer moralisierenden Weisung des Autors, in die keusche, klösterliche Lebensführung, in die er das Konzept des doppelten Liebesgebots einbaut. (vgl. Cant. 8,1) Es folgt nun eine philosophische Auslegung über das Verhältnis Seele, Körper und Gott, die tendenziell leibfeindlich ist und bei der *muot* (THL 270,13) als Einwohnungsstätte Gottes ausgewiesen wird. Besonders kreativ, selbstständig und sehr lang ist die Auslegung zu Cant. 8,3, bei der eine Umarmung zwischen den Brautleuten gedeutet wird: Die linke Hand Gottes steht für das Erbarmen Gottes, das die anthropomorph gestalteten Seelenkräfte (Wille

---

<sup>40</sup> Vgl. Ohly (1998) Tabelle. S. 1083.

<sup>41</sup> „Er sagte: Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich. Selig die Trauernden; denn sie werden getröstet werden. Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben. Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden satt werden. Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden. Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen. Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden. Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihnen gehört das Himmelreich. Selig seid ihr, wenn ihr um meinetwillen beschimpft und verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet. Freut euch und jubelt: Euer Lohn im Himmel wird groß sein. Denn so wurden schon vor euch die Propheten verfolgt.“ (EU Math 5,3-12)

<sup>42</sup> Vgl. Ohly (1998) Tabelle. S. 1096.



= Haupt, Vernunft = Herz, Gedächtnis = Beine und Füße) trotz Laster und Sünden im Diesseits auffängt, und die rechte Hand Gottes führt die Seele zum ewigen Leben. Wie der trinitarische Gott – sein Wesen ist ebenfalls in einer anthropomorphen Körpermetaphorik verbildlicht – in der Heilsgeschichte gehandelt hat und immer noch an der Seele handelt stellt der Autor in Familienmetaphern von Mutter, Vater und Bruder dar, wobei auch wieder die Geistgaben einfließen. Ein Ratsschluss der Trinität führt zu der Erlösung des Menschen. (vgl. Cant. 8,3) Cant. 8,4, eine Wiederholung von Cant. 2,7, handelt wieder vom Schlaf als Begegnung mit Gott, der in der Seele ruht. Der Autor webt in seine Auslegung zum Schlafen und Wachen eine Szene vom Geschehen am Ölberg ein. In predigthafem Ton fordert der Autor in der Auslegung zu Cant. 8,5 Abkehr von der Welt und asketische Lebensweise ein und begründet heilsgeschichtlich die Erlösung der Seele in der Ewigkeit. In einer Sigelmetapher – Gott prägt die menschliche, wie Wachs schmelzende Seele durch sein Siegel – fordert Christus in einer direkten Rede an die Seele diese auf, ihm nachzufolgen und gute Werke zu verrichten. (vgl. Cant.8,6) Die nächsten Verse handeln wieder von der Erziehung der Nonnen zum tugendhaften Leben und beinhalten eine Hinführung zur liebenden Gotteserkenntnis. (vgl. Cant. 8,7ff.) Es folgt ein erneuter Lobpreis auf Maria (vgl. Cant 8,10), die die Christenheit wie eine Mauer schützt. (vgl. Cant. 8,10) In den Weinberg-Versen geht der Autor nochmals auf sein klösterliches Publikum ein und weist es in die Nachfolge Christi im Sinn eines asketischen, oft leidvollen Lebensweg, der in der Ewigkeit von Gott reich belohnt werden wird, ein. (vgl. Cant. 8,11ff.) Klage über die Gottesferne und Freude über den paradoxer Weise dadurch näher rückenden Lohn in der Ewigkeit mischen sich Cant. 8,1 und führen zu dem an den Bräutigam gerichteten Wunsch der Braut, dieser möge sich von ihr trennen. Da die Begegnung mit Gott in der Gegenwart nur von kurzer Dauer sein kann, akzeptiert die Seele ihre irdische Gottesferne mit der Hoffnung auf eine Vereinigung mit Gott in der Ewigkeit. (vgl. Cant.8,14) Der Autor beendet seine Auslegung verheißungsvoll mit einem Bibelzitat aus dem Matthäus-Evangelium (Math. 18,20<sup>43</sup>):

swâ sich zwên oder drîe gesamenent in mînem namen, dâ bin ich mit ihn.

(THL 145,4f.)

### 3.2.5. Epilog

Im Epilog fasst der Autor den Inhalt des Hohelied von Kuss bis zur erneuten Trennung kurz zusammen (vgl. THL 145,6-12) und weist auf die Verwendung als Lehrbuch hin (vgl. THL 145,13-18) hin. In einer letzten heptischen Reihe weist der Autor daraufhin, dass Gott auch

---

<sup>43</sup> „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ (EU Math 18,20)

seinem Publikum die sieben Geistgaben sendet. Die Annäherung von Gott und der Einzelseele findet in einem wechselseitigen Geben – Gott gibt die Gaben, die Seele ihre Tugenden – statt. Durch ihre Tugenden, mit denen sie auch Gott näher kommt, macht sich die Seele bereit die Gaben zu empfangen und leistet so auch einen Beitrag zur Vereinigung mit Gott. Das Werk schließt mit einer Mahnung an die Bräute, sich ernsthaft zu bemühen und endet hoffnungsvoll mit der Zusage der Errettung der reuigen Seelen. (vgl. THL 147,26-148,6)

### **3.2.6. Zusammenfassung**

Bei einer genauen Betrachtung des Textes wird deutlich, dass der Autor theologische Schwerpunkte setzt, die er immer wieder in den Kommentar einfließen lässt, um sie zu betonen. So wiederholen sich vor allem seine Aussagen zu den Tugenden (theologische und klösterliche), den drei Seelenkräften, dem zweifachen Liebesgebot (Gottes-und Nächstenliebe), dem trinitarischen Wirken Gottes und den sieben Geistgaben. In kunstvoller Weise und zumeist in triadischen oder heptischen Strukturen verknüpft der Autor die menschlichen und die göttlichen Aspekte, um die Annäherung und Vereinigung zwischen der Seele und Gott darzustellen. In seinen Interpretationen zu den Bibelversen kommt der Autor immer wieder auf diese Themen, die er bereits im Prolog, im zweiten Werkeingang und in der Auslegung zu Cant. 1,1b eingeführt hat, zurück. Bei einem Vergleich mit der exegetischen Tradition zum Hohelied wird zwar deutlich, dass der Autor immer wieder Aspekte der dem THL vorangegangenen Kommentare einbaut, diese jedoch oft kreativ und eigenständig mit seinen eigenen theologischen Schwerpunkten kombiniert und auf sein Publikum abstimmt. In vielen Textpassagen weicht der Autor von alten Traditionen ab beziehungsweise modifiziert diese, um in seiner Auslegung die klösterliche Lebenspraxis und den Erfahrungshorizont der klösterlichen Adressantinnen einzubeziehen. Passend zu den Weisungen an sein Publikum ist die stark mariologische Ausrichtung, ein weiteres Merkmal des THLs. Maria erhält eine besondere Bedeutung im Heilsgeschehen und fungiert in ihrer vollkommenen Tugendhaftigkeit als Vorbild für die Nonnen.

Die vielen theologischen Ausführungen und die vorbildlosen, langen innertrinitarischen Gespräche und Wechselreden zwischen Christus und Maria, Rede von Gottvater zu Maria und Dialogen zwischen der Seele als Braut und ihren Bräutigam Christus zeigen die Eigenständigkeit des Autors. Eine besondere Rolle im THL erhält auch der Heilige Geist. Im Vergleich zu den anderen göttlichen Personen zeigt er theologisch untypisch viel Aktivität. Bereits im Prolog beschreibt der Autor ausführlich das Heilshandeln des Heiligen Geistes, der

den Menschen seine sieben Geistgaben (THL 3,18-28) bringt. Es wird eine Heilskontinuität von der Zeit vor dem Gesetz (Adam-Moses), über die Zeit des Gesetztes (Moses-Christus) zur Zeit des Heils (ab der Auferstehung) (THL 3,15-17) bis hin zur gegenwärtigen Situation im Kloster hergestellt.

Die mystische Interpretation ist in vieler Hinsicht kreativ und innovativ, auch wenn der Autor auf andere Hoheliedkommentare und „theologisches Allgemeingut“ zurückgreift.<sup>44</sup>

### **3.2. Die sieben Geistgaben als roter Faden durch das THL**

Die sieben Geistgaben aus Jesaja 11,2, die im THL zumeist in ihren lateinischen Bezeichnungen *timor*, *pietas*, *scientia*, *fortitudo*, *consilium*, *intellectus* und *sapientia* und sowohl in dieser Abfolge als auch in Aufzählungen in umgekehrten Reihenfolge zu ihrer biblischen Vorlage genannt werden, ziehen einen Bogen von Prolog und Epilog und verknüpfen diese miteinander. Das Werk wird durch die mehrfache Nennung, in Prolog, Hauptteil und Epilog, strukturiert und der Autor des THLs zeigt hier ein über den traditionellen Bibelkommentar hinausreichendes Gesamtkonzept.<sup>45</sup> Die sieben Geistgaben, die biblisch-literal nicht mit dem Hohelied in Verbindung stehen, werden thematischer Schwerpunkt in der Theologie des Autors, dadurch dass er den Bibeltext trinitätsmystisch auslegt und das in einem Heilskontinuum fortlaufende Wirken des Heiligen Geistes durch seine Gaben begründet.

---

<sup>44</sup> Vgl. Ohly (1995) Sp. 1098.

<sup>45</sup> Zu den sieben Geistgaben im THL. siehe auch: Barbara Tillmanns: Die sieben Gaben des Heiligen Geists in der deutschen Literatur des Mittelalters. Diss Kiel 1963.

Untersucht man den Text genauer, findet man an folgenden Stellen eine Aufzählung der sieben Geistgaben:

Die sieben Geistgaben		
Prolog	THL 2,31-3,4	In der anthropomorphen Beschreibung der Seele
	THL 3,18-28	In der Zeit vor dem Gesetz
	THL 3,30-4,1	Zur Zeit des Gesetzes
	THL 4,2-9	Zur Zeit der Gnade
	THL 4,17-33/34	In Verbindung mit der Schöpfungserzählung
	THL 5,1/2-13	Nochmalige Wiederholung und Variation der Gabenreihe
	THL 5,15-21	In Verknüpfung mit den drei Seelenkräften
Hauptteil	THL 25,9-15	Zu Cant. 1,13: Christus als die Traube
	THL 42,18-44,14	Zu Cant. 3,9/10: Salomons Speisesaal
	THL 75,24-77,1	Zu Cant. 5,9: Beschreibung Christi
	THL 78,1-86,32	Zu Cant. 5,11-15: Beschreibung des Bräutigams
	THL 131,25-31	Zu Cant. 8,3: Beschreibung der Hand Gottes
Epilog	THL 145,28-147,25	Das Publikum als Empfänger der sieben Geistgaben

Die Zahl Sieben, die die Vollkommenheit ausdrückt, zieht sich durch das gesamte Werk.<sup>46</sup> Allein im Prolog werden die Geistgaben siebenfach genannt. Die Grundthese, dass der Mensch als Abbild Gottes Teilhabe an der göttlichen Trinität hat und so auch zum Träger der sieben Gaben des Heiligen Geistes, der Gott und Mensch miteinander verbindet, werden kann, wird programmatisch entfaltet, variiert und zieht sich wie ein roter Faden durch das gesamte THL.<sup>47</sup>

Zählt man die Nennungen des Prologs zusammen, ergibt sich mit den fünf Nennungen im Hauptteil und der im Prolog wieder eine Sieben-Struktur.<sup>48</sup> Die Aufzählungen der sieben Geistgaben erscheinen oft in heptischen Reihungen, die durch Anaphern optisch hervorgehoben werden, und werden theologisch auch mit anderen siebener Einheiten wie zum Beispiel den sieben Lebensstufen Christi (vgl. THL 24,2-9) oder den sieben Schöpfungstagen (vgl. THL 4,17-33/34) verknüpft beziehungsweise den sieben Todsünden (im Prolog, vgl.

<sup>46</sup> Zu den Zahlen im THL siehe auch: Wolfgang Köster: Die Zahlensymbolik im Trudperter Hohelied und in theologischen Denkmäler der Zeit. Diss. Kiel 1963.

<sup>47</sup> Vgl. Hans-Jörg Spitz: *ez ist sanc aller sange*. »Das Trudperter Hohelied« zwischen Kommentar und Dichtung. In: Germanistische Mediävistik. Hg. Volker Honemann und Tomas Tomasek. –Münster: LIT-Verlag 1999. S.61-89, hier: S.74f.

<sup>48</sup> Vgl. Ohly (1998) S.454.

THL 13ff.) entgegenstellt. Ohly weißt in seinem Kommentar auf die breite Tradition solcher und ähnlicher Darstellungen im 12. Jahrhundert hin.<sup>49</sup>

Auffällig an den Reihungen der sieben Geistgaben ist die Abfolge der Gaben. Als aufsteigende Struktur von *pietas* zu *sapientia* bezieht sie sich auf den Stufenweg der Seele zu Gott und wird in moralisch-belehrenden Passagen des THLs verwendet. Dieses Stufengerüst, das vom tätigen zum kontemplativen Leben führt, findet sich nur am Anfang und am Ende des Werks, also in Prolog und Epilog. Die Heptaden im Auslegungsteil sind alle in absteigender Form und von heilsgeschichtlicher Bedeutung. In der absteigenden Folge werden die Gaben des Heiligen Geistes nur in Bezug auf Christus, der alle Sieben in sich vereint, benannt und entsprechen so dem Offenbarwerden Christi.<sup>50</sup>

Spitz konstatiert folgenden Zusammenhang zwischen den Geistgaben-Reihen im Hauptteil des THLs:

Während von den fünf Hepaden die vier vorausgehenden sich alternierend auf die Darstellung der beiden Naturen Christi beziehen, führt die überschießende fünfte Heptade unter der Bildfolge von Arm, Hand und deren fünf Finger Aussagen über das Wesen der Trinität zusammen. Im Zentrum dieser Heptadenklimax stehen die beiden Deutungskomplexe, in denen der Bezug auf die menschliche Natur Christi, vermittelt durch die Gedanken der Inkarnation, realisiert gesehen wird im Gegenwärtigsein Christi in der Kirche.<sup>51</sup>

Das zeigt besonders in der theologisch interessanten Verknüpfung der sieben Geistgaben mit Epochen der Heilsgeschichte und Körperteilen im Schönheitspreis des Bräutigams.<sup>52</sup> Jedem Körperteil nach folgender Zuordnung ‚Haupt - *wîstuom* (THL 78,16), rechtes Auge - *vernunst* (THL 79,21), Wangen - *rât* (THL 80,28), Mund - *sterke* (THL 82,2), Hände - *gewizzerde* (83,7), Bauch - *güete* (THL 84,1), Beine - *vorhte* (THL 85,5), eine der Gaben zugeschrieben und einer Epoche in der Kirchengeschichte von der Schöpfung bis zum Jüngsten Tag zugeteilt. Der Autor ergreift in der körperlichen Beschreibung des Bräutigams die Gelegenheit die Kirche als mystischen Leib Christi zu präsentieren.

In aufsteigenden Gabenreihen in Prolog und Epilog, die einen Bogen spannen, zeigt sich das Konzept der *vita activa* und der *vita contemplativa*. Erstmals in der anthropomorphen

---

<sup>49</sup> Vgl. ebd. S. 455-462.

<sup>50</sup> Vgl. Spitz (1999) S. 75; vgl. Hans-Jörg Spitz: „Spiegel der Bräute Gottes“ Das Modell der *vita activa* und *vita contemplativa* als strukturierendes Prinzip im St. Trudperter Hohelied. In: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Hg Kurt Ruh. Germanistische Symposien. Berichtsband VII –Stuttgart: 1986. S. 481-493. hier: 485.

<sup>51</sup> Vgl. Spitz (1986). S. 485.

<sup>52</sup> Anmerkung: Auch bei dem Schönheitspreis der Braut sind die Gaben eingewoben, das Konzept ist jedoch nicht durchgängig und passt auch nicht zu den anderen Heptaden. Es bleibt unvollendet bei einer Nennung von *pietas* (THL 110,3) und *scientia* (THL 110,17) – das entspricht nach der aufsteigenden Zählung eigentlich der zweiten und der dritten Gabe – bestehen.

Beschreibung der Seele teilen sich die sieben Gaben in eine Dreier-Gruppierung und in eine Vierer-Gruppierung. (vgl. THL 2,32-4). In diesem Bild stehen die Füße und Hände für *timor*, *pietas*, *scientia* und *fortitudo*, die sich im tätigen Leben als Kampf gegen Laster und Verwirklichung der Tugenden zeigt. Die Augen symbolisch für *consilium* (= linkes Auge) und *intellectus* (= rechtes Auge) bedeuten dabei den Blick auf den Nächsten und sich selbst, während sich das Haupt, die *sapientia*, Gott entgegen richtet. Das Doppelgebot, der Gottes- und Nächstenliebe, ist sowohl im tätigen Handeln als auch in der kontemplativen Haltung verwirklicht. Während sich die Nächstenliebe in der *actio* in guten Werken zeigt, zeigt sie sich im kontemplativen Leben auch als Lehre und Hinführung des Nächsten zu der Erkenntnis Gottes. Das praktische Leben, indem der Mensch sich in seinen Tugenden übt, dient der Vorbereitung auf die *unio* mit Gott.

Wie sich das Konzept der *vita activa* und der *vita contemplativa* im Auslegungsteil verwirklicht und dass es unabhängig von den aufsteigenden Gabenreihen als strukturierendes Prinzip fungiert, zeigt Spitz in seiner Untersuchung der *Unio*-Situationen.<sup>53</sup>

Er stellt fest, dass obwohl das Modell der *vita activa* und der *vita contemplativa* vielfach variiert, immer als Ziel die *unio* mit Gott hat. Beide christlichen Lebensformen sind wichtig und bedingen sich gegenseitig. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe verbindet das klösterliche, kontemplative Sein mit dem tätigen Leben in Ausrichtung der guten Werke auf den Nächsten.<sup>54</sup> Diese Konzeption, bei der der Autor beide christlichen Lebensausprägungen eine im Stufenweg zu Gott wichtige Bedeutung zukommen lässt, zeigt sich im THL auch dadurch, dass die bereits mystisch-erfahrenen Nonnen darin angewiesen werden, die noch unwissenden, zur Gotteserkenntnis zu führen.

### **3.3. Die *Unio* – das THL als Zeugnis der deutschsprachigen Mystik**

Wie im Kapitel 2 bereits festgehalten weist der Autor im Epilog auf das THL als Lehre der liebenden Gotteserkenntnis hin. (vgl. THL 145,13) Es folgt eine Spiegelmetapher, bei der die Bräute Gottes angewiesen werden, das Buch als Spiegel zu verwenden. Einerseits ist dieser Spiegel als Buchtitel verstanden worden und stellt somit das THL in die Tradition der Nonnenspiegel,<sup>55</sup> andererseits zeigt sich dadurch auch der theologische Kerngedanke, die Gotteserkenntnis durch die Liebe. Charakteristisch für das THL ist die Einsicht, dass die *unio mystica* gleichbedeutend mit der Erkenntnis Gottes ist, die sich in vielen, sprachlich rational

---

<sup>53</sup> Vgl. auch Spitz (1986) Tabelle S.487.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. S. 491.

<sup>55</sup> Vgl. Friedrich Ohly: Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Zum Titel des St. Trudperter Hohenlieds. In: ZfdA. 121 (1992) S. 399-404.

gestalteten Textstellen über die Vereinigung zwischen Gott und der Seele zeigt.<sup>56</sup> Wenn auch Küsters eine Verbindung zwischen den visionären, in hymnischer Verzückerung gekleideten Erlebnissen und dem neu entstandenen Individualismus, der sich im THL zweifellos in der Auslegung auf die Einzelseele spiegelt, sieht,<sup>57</sup> so ist doch auffällig, dass das THL den Prozess der geistig Einswerden mit Gott oft sehr analytisch darstellt und beispielsweise über den Inhalt des Traumerlebens (THL 30,22-29) keine Aussage trifft.<sup>58</sup>

Die Möglichkeit, das Ziel, die Vereinigung mit Gott, zu erreichen, wird im THL durch die Anlage des Menschen bei der Schöpfung begründet. So resümiert Wisniewski:

Die bekannte anthropologische Aussage der Bibel, dass der Mensch Bild Gottes ist, wird in der Weise gedeutet, dass Gott und menschlicher Geist gemäß der menschlichen Natur, wie sie ursprünglich von Gott geschaffen wurde, unmittelbar und ständig miteinander verbunden waren. Gott und Mensch befanden sich – wen man es so ausdrücken darf – in einer ununterbrochenen *unio mystica*.<sup>59</sup>

Durch den Sündenfall zerbrach diese Verbundenheit und erst durch Maria und deren *unio* mit Gott Vater, die zu einer *unio* mit Christus, der Inkarnation, führte, erhielten die Menschen die Disposition, einer erneuten Verbindung zu Gott. Diese ist aber erst durch ein tugendhaftes Leben und einem stufenweisen Aufstieg möglich. Im Sinne einer augustinischen Lehre geht es um eine Wiederfindung des ursprünglichen Schöpfungszustands.<sup>60</sup>

Die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott zeigt sich auch in der engen Verknüpfung der drei Seelenkräfte zur Trinität Gottes. So wird die Vereinigung zwischen Gott und der menschlichen Seele ontologisch-philosophisch verstanden.<sup>61</sup> Die Vorstellung, dass es sich bei den drei Seelenkräften um Abbilder der göttlichen Trinität im Menschen handelt, geht auf die Augustinische Trinitätslehre zurück, die von einer Analogie zwischen den Appropriationen (*potentia*, *sapientia*, *bonitas*) und der menschlichen Seele ausgeht.<sup>62</sup>

Untersucht man die *Unio*-Bilder im THL zeigt sich, dass der Autor hier zwischen mystischen und eschatologisch-christlichen Vorstellungen wechselt. Die Einigung zwischen der Seele

---

<sup>56</sup> vgl. Roswitha Wisniewski: Die *unio mystica* im »St. Trudperter Hohen Lied« In: »Minnichlichiu gotes erkennusse«. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989. Hg. Dietrich Schmidtke. –Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1990. S. 28-42. hier: S. 33

<sup>57</sup> Vgl. Küsters (1985) S.254.

<sup>58</sup> Vgl. Wisniewski (1990) S.30f.

<sup>59</sup> ebd. S. 37.

<sup>60</sup> ebd. S. 41.

<sup>61</sup> Vgl. Irene Berkenbusch: Mystik und Askese – »St. Trudperter Hohen Lied« und »Speculum Virginium« In: »Minnichlichiu gotes erkennusse«. S. 43-60. hier: S.48ff.

<sup>62</sup> vgl. Regine Hummel: Mystische Modelle im 12. Jahrhundert: »St. Trudperter Hohes Lied«, Bernhard von Calirvaux, Wilhelm von St. Thierry. –Göppingen: Kümmerle 1989. S. 29.

und der göttlichen Trinität kann sowohl als Zustand mystischer Entrücktheit als auch als ethischer Stufenweg, der seine Vollendung erst nach dem Tod findet, erreicht werden. So leitet der Autor einerseits zu einer mystischen Vereinigung mit Gott hin, andererseits weist er die Nonnen im tätigen und andächtigen Leben an, tugendhaft zu sein und Einsatz für den Nächsten zuzeigen, um so Gott näher zu kommen. Je nach Akzentuierung ist die Vereinigung daher im Diesseits oder im Jenseits zu erreichen. Besonders im Motiv der Gottesferne wird deutlich, dass sich die Seele noch auf einer irdischen Gottsuche befindet, die erst im Jenseits ihr Ziel finden kann.<sup>63</sup>

Küsters erkennt im Verlauf des THLs eine Entwicklung, in der er eine Verschiebung von der Vereinigung von Gott und der Seele immer mehr vom Diesseits ins Jenseits sieht. Er schließt daraus, dass die individuelle Gotteserfahrung durch das klösterliche Zusammenleben ersetzt wird und der Autor des THLs dadurch auch die Bedeutung der *Vita activa* betonen will.<sup>64</sup> Hummel hingegen sieht den Wechsel zwischen Vereinigungsmotiven im Diesseits und im Jenseits nicht als Prozess, sondern als zwei nebeneinander stehende, unverknüpfte Vorstellungen, die der Vereinigung zwischen menschlicher Seele und Gott abhängig von der Intention mystischen oder ethischen Hintergrund geben.<sup>65</sup>

Ein Grund für den Wechsel zwischen *unio* und Trennung liegt sicherlich am Bibeltext selbst, der ein immer wiederkehrendes Motiv von Suchen und Finden in sich birgt. Der Wechsel zwischen Nähe und Ferne endet mit dem vierfachen *nû scheit von mir* (vgl. THL 144,7-19) in der Auslegung aus Cant. 8,14, bei dem die Braut den Wunsch äußert, der Geliebte möge sie verlassen. Der Autor des THLs deutet dort den Weg zu Gott als *imitatio* Christi. Der Leidensweg in der diesseitigen Gottesferne führt paradoxer Weise zur ewigen Einigung im Paradies.

Sowohl Christus als auch Maria erscheinen im THL als Heilsgestalten und Wendepunkte in der Heilsgeschichte. An ihrer Vollkommenheit sollen sich die Menschen orientieren und ihre Tugenden können ihnen einen Vorbild sein, dem sie nacheifern sollen. Die *imitatio* Christi, in Bezug auf seine Passion, und Marias, in Bezug auch ihre vollkommen Tugendhaftigkeit, sollen zu einem stufenweisen Aufstieg zu Gott führen und in einer Vereinigung mit ihm gipfeln.

---

<sup>63</sup> Vgl. ebd. S. 31-56.

<sup>64</sup> Vgl. Küsters (1985) S.277-334

<sup>65</sup> Vgl. Hummel (1989) S. 60-63



Während Maria in ihrer Lehrfunktion die Nonnen zu einer mystischen Gottesschau hinweist, führt die Nachfolge Christi vorrangig zu einer Vereinigung der Seele mit Gott im ewigen Leben.<sup>66</sup>

### **3.4. Das THL als Bibelkommentar, Klosterpredigt und Dichtung**

Der Autor THL schließt an die Tradition der Bibelkommentare an, in dem er den Bibeltext und das darin beschriebene Verhältnis als ein Gleichnis für die Beziehung zwischen dem dreifaltigen Gott und Maria beziehungsweise der Einzelseele liest und Vers für Vers den geistigen Sinn der Dichtung herausschürft. Diese Methode der Auslegung basiert auf der Lehre des mehrfachen Schriftsinns. Der Übergang von dem literalen Schriftsinn hinzu dem Geistigen wird auch oft durch ein formelhaftes *daz quît* gekennzeichnet.<sup>67</sup>

Die Gattung Predigt ist in dem THL mit dem Kommentar vermengt. Seit der Spätantike entwickelten sich die Predigttypen *homilie*, eine fortlaufende Text auslegende Predigt, und *sermo*, eine thematisch bezogene Predigt, die beide im THL im Modus der Klosterpredigt realisiert werden. Kennzeichen dafür ist die Vielzahl der kommunikativen Gesten und die persönlichen Anreden des Publikums, die auf einen lebendigen, mündlichen Vortrag hinweisen.<sup>68</sup> Besonders bemerkenswert ist dabei der Wechsel von dem „Du“ im Gespräch der Brautleute hinzu dem predigthaftern „Du“ im Dialog mit den klösterlichen Adressanten in der Deutung des Heilsgeschehens in Anwendung auf die gegenwärtige Situation.

Bei genauerer Betrachtung des THLs wird auch deutlich, dass der Autor in seinem Kommentar immer wieder auf traditionelle Deutungen der Kirchenväter zu bestimmten Versen zurückgreift. Auffällig sind dabei jedoch der hymnische Stil und die außergewöhnlich kunstvolle Sprache, die sehr ungewöhnlich für eine lehrhafte, erläuternde Textsorte sind und mehr als Kennzeichen einer Dichtung gelten können. Der Autor schließt sich zwar dem seit Origines bestehenden Konzept des Wechselgesangs eines Hochzeitslieds und der damit verbundenen Dramaturgie an, in seiner Ausführung erweitert er dieses jedoch durch mehrfach interpretierte Rollen von Braut und Bräutigam. Strukturell an den Kommentar von Williram angelehnt und in ebenfalls 149 kommentierte Texteinheiten gegliedert, unterscheidet sich das THL von seinem Vorgänger durch teilweise überlange Ausführungen, thematisch nicht zum Bibelvers passende Einschübe und motivische Verknüpfungen wie zum Beispiel die sieben

---

<sup>66</sup> Vgl. ebd. S.96-104.

<sup>67</sup> Vgl. Spitz (1999) S. 68f.

<sup>68</sup> Vgl. ebd. S. 71ff.

Geistgaben, die das dem Werk zugrunde liegende Gesamtkonzept offenbaren. Weiters kennzeichnet sich der Text auch durch eine Reihe von zusätzlichen, über die eigentliche Kommentierung des Bibeltextes hinausreichende, Textpassagen wie den Prolog, den zweiten Werkeingang, die untypische Einleitung zu Cant. 1,1a und den Epilog aus, die das THL als eine Bucheinheit ausweisen.

In seiner Form der Auslegung unterscheidet sich das THL grundsätzlich von traditionellen Bibelkommentaren. Obwohl der Autor des THLs eine allegorische Auslegung<sup>69</sup> im Sinn hat, weicht er in der Durchführung stilistisch und sprachlich von traditionellen Konzeptionen ab. Entgegen der üblichen Methode, Bibelverse in den geistigen Sinn zu transferieren, nimmt Autor des THLs die Motive des Hohenlieds auf und entwickelt diese weiter. In metaphernreicher Sprache weist er sein Publikum zur mystischen Vereinigung mit Gott an. Wie auch im zweiten Werkeingang festgehalten wird, appelliert er an den Text sich musikalisch selbst zu offenbaren. Die Erklärungen des Autors sind daher nicht wissenschaftlich, theologisch-trocken erläuternd, sondern sie stimmen vielmehr in den Gesang des Hohenlieds ein und wirken in dessen Motiven weiter. Der in Prosa geschriebene Kommentartext des THLs gleicht daher eher einer kunstvollen, musikalischen Komposition als einem traditionellen Hoheliedkommentar. Besonders deutlich wird diese Dichtkunst auch in den triadischen und heptischen Reihungen, in der der Autor – oft auch durch Anaphern zusätzlich gekennzeichnet – theologisch oft sehr komplexe Sachverhalte darstellt und miteinander verknüpft. Während bei Williram die Kommentarteile oft wenig miteinander verbunden werden, ist im THL ein klares, auch strukturell deutlich erkennbares Gesamtkonzept zu sehen, das von dem ersten Kuss der Schöpfung, über den Sündenfall und die Wiederherstellung des Heils durch den erlösenden Tod Christi bis hin zur mystischen Vereinigung der Seele mit Gott führt.

---

<sup>69</sup> Allegorische Hoheliedauslegung bedeutet, dass die Exegeten den „eigentlichen“, geistigen Sinn aus dem Bibeltext hervorlesen möchten. Den Grundsachverhalt, nämlich das Hochzeitsmotiv, als eine Verbindung zwischen der Kirche zu Christus beziehungsweise Maria und/ oder der Seele zu Gott zu lesen, ist aus Sicht eines Geistlichen legitim. Die primäre Auslegung erfolgt also in einem Vers für Vers „übersetzen“ des literalen in den geistigen Sinn, der nach Meinung des Exegeten der eigentliche Sinn der Hohelieddichtung ist. Problematisch sind daher Passagen wie die erotische Beschreibung der Braut, in denen die weltlichen Motive der altorientalischen Liebesdichtung aus dem Alten Testament im Spannungsverhältnis zur geistigen Sicht eines christlichen Menschen stehen. Da das Hohelied aber als Gesamtwerk ausgelegt wird, müssen auch alle bildhaften Motive – seien sie auch noch so sperrig und widersprüchlich zum intendierten geistigen Sinn – in die geistliche Ebene transportiert werden. Die Kunst der Exegeten liegt daher oft im assoziativen Verbinden von Symbolen und Verknüpfen von Kontexten, die eigentlich wenig bis überhaupt nichts, miteinander zu tun haben, um sperrige Verse ihrem Gesamtziel der Auslegung zu unterwerfen.

Zur allegorischen Auslegung siehe auch: vgl. Heinz G. Jantsch: Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur. –Tübingen: Niemeyer 1959, im Besonderen zu Williram und dem THL S.252-295.

### **3.5. Ein Vergleich mit Willirams *Expositio in Cantica Canticorum***

#### **3.5.1. Eine kurze Einführung in den Kommentar von Williram**

Dem Kommentar ist eine lateinische Widmung des Abtes Williram von Ebersberg an den König Heinrich vorangestellt, in der dieser um eine Rückkehr aus dem Exil in sein ursprüngliches Kloster Fulda bittet. In Fulda wurde Williram wahrscheinlich um 1020 Mönch und später stieg er in dem 1015 neu gegründeten und in enger Beziehung zu Fulda stehenden Kloster Michelsberg zum Scholasticus auf. 1048 wurde Williram, der durch seine literarischen Arbeiten schon in Bamberg berühmt wurde, zum Abt des oberbayrischen Klosters Ebersberg, wo er seine Schreibtätigkeit fortsetzte, berufen. Nach dem Tod seines Gönners Kaiser Heinrich III (gestorben 1056) wollte Williram – wie er in seiner Widmung an Heinrich IV schrieb – Ebersberg wieder verlassen, doch diese Bitte blieb ihm bis 1085 verwehrt und er verstarb in Ebersberg. Durch die vorangestellte Widmung und eine Erwähnung der zur Zeit der Kommentarverfassung aktuellen theologischen Studien lässt sich der wahrscheinliche Entstehungszeitraum zwischen 1060 und 1070 bestimmen.<sup>70</sup>

Dem Kommentar ist eine lateinische Vorrede vorangestellt, in der der Autor über den Niedergang der Bibelstudien klagt, den Grund seiner mischsprachigen Auslegung nennt und seine Vorgehensweise erklärt:

itaque Cantica Canticorum quae sui magnitudinem ipso nomine testantur statui si Deus annuere et versibus et teutonice planiora reddere, ut corpus in medio positum his utrimque cingatur et ita facilius intellectui occurrat quod investigatur. De meo nihil addidi, sed omnia de sanctorum patrum diversis expositionibus eruta in unum compegi, et magis sensui quam verbis tam in versibus quam in teutonice operam dedi.<sup>71</sup>

(Williram: Praefatio 7f.)

(„Daher habe ich mir vorgenommen, die „Lieder der Lieder“, deren Größe schon der Name selbst bezeugt, so Gott will, durch die Wiedergabe einerseits in Versen andererseits auf deutsch verständlicher zu machen, so dass der in der Mitte gesetzte Körper auf beiden Seiten umgürtet wird. Und sich so dem Verständnis leichter erschließt, dem nachgespürt wird. Nichts Eigenes habe ich hinzugesetzt, sondern alles, was ich aus den verschiedenen Erklärungen der Kirchenväter herausgezogen habe, zu einer Einheit zusammengefügt und mich mehr um den Sinn als um die Worte sowohl in den Versen als auch im Deutschen bemüht.“<sup>72</sup>)

---

<sup>70</sup> Vgl. Kurt Gärtner: Williram von Ebersberg In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Hg. Burghart Wachinger, begründet von Wolfgang Stammer. Fortgeführt von Karl Langosch. 2., völlig neu bearb. Aufl. -Berlin [u.a.]: de Gruyter 1999. Band 10 Sp. 1156-1170, hier: 1156f.

<sup>71</sup> Zitiert wird nach folgender Ausgabe: Williram von Ebersberg: *Expositio in Cantica Canticorum* und das „*Commentarium in Cantica Canticorum*“ Haimos von Auxerre. Hg. und übersetzt von Henrike Lähnemann und Michael Rupp. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004.

<sup>72</sup> Ebd. Die deutsche Übersetzung ist ebenfalls dieser Ausgabe entnommen.

Der Autor legt so in der Vorrede sein dreispaltiges Schema dar. In der Mitte steht der Vulgata-Vers, auf der linken Seite eine in Hexametern geschriebene lateinische Paraphrase des Verses, der sich ein allegorischer Kommentar anschließt und auf der rechten Seite eine deutsche Prosaübersetzung des Bibelverses und ein allegorischer Kommentar. Der deutsche Text enthält teilweise noch lateinische Phrasen. Williram bleibt bei der lateinischen Sprache, wenn er theologische Fachtermini verwendet. Die rechte Seite, der deutsche Text, ist keine wörtliche Übersetzung des lateinischen Kommentarteils. Zwar wird inhaltlich Gleiches beziehungsweise Ähnliches festgehalten, stilistisch und strukturell unterscheiden sich die Kommentare in ihrer Ausführung. Die poetisch-umschreibende und die prosaisch-erklärende Form haben beide dasselbe Ziel und der Text ist in diesem dreigliedrigen Schema als Einheit zu verstehen.<sup>73</sup> Weiters hält der Autor in der Vorrede fest, dass er den Versen Sprecherrollen voranstellt, um die dialogische Gestaltungsform des Hohelied zu markieren. Hauptquelle seines Kommentars ist die Auslegung von Haimo von Auxerre, an die er sich teilweise auch eng anschließt.<sup>74</sup>

Williram teilt den Bibeltext in 149 Einheiten und übernimmt in seiner Auslegung Beda folgend die Rolleninterpretation der Brautleute mit Christus als Bräutigam und die Kirche als Braut. In seiner Auslegung setzt der Autor zwar theologische Schwerpunkte, vor allem in Richtung seiner ekklesiologischen Interpretation, die einzelnen Abschnitte bleiben jedoch szenenhaft und größtenteils unverbunden nebeneinander stehen. Die sprechenden Personen bekommen einen Sprechteil durch den Autor zugewiesen, sie stehen aber dabei nicht in einem lebhaften Dialog zueinander. Eine Gesamthandlung ist nicht zuerkennen.

Wie der Autor auch selbst in der Vorrede festhält, orientiert er sich in seiner Auslegung an den Kirchenvätern und deren Hoheliedkommentaren. Theologisch wenig überraschend sticht Willirams Kommentar vor allem durch seine Form und seine Zweisprachigkeit hervor. Die Verwendung von Deutsch als Kommentarsprache ist zur Willirams Zeit etwas Neues und markiert einen wichtigen Schritt in der Geschichte der deutschen Bibelauslegung.<sup>75</sup>

### **3.5.2. Unterschiede zwischen dem THL und Willirams Kommentar**

In diesem Unterkapitel möchte ich vor allem die unterschiedlichen Konzeptionen zwischen dem Williram Kommentar und dem THL herausarbeiten. Für meinen Vergleich waren mir vor

---

<sup>73</sup> Zur literarischen Form siehe auch: Marie-Luise Dittrich: Die literarische Form von Willirams *Expositio in Cantica Canticorum*. In: ZfdA 84 (1952/53) S. 179-197.

<sup>74</sup> Vgl. Gärtner (1999) Sp. 1164.

<sup>75</sup> Vgl. ebd. S. 1163f.

allem, neben meinen persönlichen Leseerfahrungen, die Arbeiten von Margot Landgraf<sup>76</sup> und Heinz Jantsch dienlich.

Den Schwerpunkt meiner Darstellung lege ich dabei auf die Differenzen der beiden Texte. Ich will aber trotzdem noch anmerken, dass die beiden Texte auch viele Gemeinsamkeiten haben. Sowohl in ihrer Interpretation in Anlehnung an die Tradition der Kirchenväter als auch ihrer Propagierung des monastischen Lebensstil ähneln sich die Texte passagenweise, wenn auch die Art der Ausführung in Sprache und Stil eine grundlegend unterschiedliche ist.<sup>77</sup>

### **3.5.2.1. Das Brautmodell**

Bei Williram übernimmt die Rolle der Braut ausschließlich die Kirche und Christus tritt als Bräutigam auf. Im THL wechseln die Rollen der Brautleute. Es gibt zwar auch dort ekklesiologische Deutungsansätze, die Bedeutung der Kirche tritt aber zugunsten Marias und der Einzelseele zurück. Die erste Braut Gottes ist Maria, die als Heilsgestalt auftritt und so die Verbindung und mögliche Brautschaft zwischen der Seele und Gott herstellt. Die unterschiedlichen Interpretationen der Brautrolle spiegelt auch die Absicht der Autoren wider. Während Williram einen traditionell erläuternden Kommentar verfasst hat, der Verständnis für das Bibelbuch schaffen soll, möchte der Autor des THLs die bildreiche Sprache des Hohenlieds auch produktiv nützen, um sein Publikum zu einer mystischen Vereinigung mit Gott hinzuleiten.

Abhängig von der Rolle der Braut ist auch der Stellenwert der Kirche in den beiden Werken unterschiedlich. Während bei Williram das Heil ausschließlich durch die Kirche zu erlangen ist und der Einzelne in der Gesamtheit der Kirche keine Beachtung findet, liegt im THL der Erlösungs- und Heilsaspekt im Handeln der Einzelseele. Zwar schreibt der Autor des THL auch über die Kirche, ihre Lehrer und die heilige Schrift – in diesen Passagen hält er sich zumeist auch eng an Willirams Vorlage – es wird aber deutlich, dass der Weg zur

---

<sup>76</sup> Margot Landgraf: Das St. Trudperter Hohe Lied. sein theologischer Gedankengehalt und seine geschichtliche Stellung, besonders im Vergleich zu Williram von Ebersberg. (= Erlanger Arbeiten zur deutschen Literatur. Band 5) –Erlangen: Palm & Enke 1935.

<sup>77</sup> Umso verblüffender war für mich daher die Tatsache, dass der Autor des THLs auch manchmal nahezu wörtlich aus seiner Vorlage, Willirams Kommentar, zitiert. Da dieser Aspekt in einer kurzen, auf den Inhalt konzentrierten Darstellung der Differenz nicht näher beleuchtet werden kann, verweise ich hier auf die Forschungsarbeit von Maurice Bogaers-Wagenberg. Siehe: Maurice Bogaers-Wagenberg: Die Anastrophische Wiedergabe von Williram-Stellen im St. Trudperter Hohen Lied In: "Sô wold ich in fröiden singen". Festgabe für Anthonius H. Touber zum 65. Geburtstag. Hg. Carla Dauven-van Knippenberg u.nd Helmut Birkhan. – Amsterdam [u.a.]:Rodopi 1995. S. 99-129.

Vereinigung mit Gott nur über den persönlichen Kampf gegen die Sünde und die individuelle Tugendhaftigkeit zu erreichen ist.

Interessanterweise ist im THL auch die Rolle des Bräutigams nicht konstant. Da das Wirken Gottes in der Trinität ein besonderer Schwerpunkt des THL-Autors ist, beschränkt sich die Rede des Geliebten nicht auf Christus allein. So tritt, besonders im Dialog mit Maria, auch Gott Vater in Erscheinung. Der Heilige Geist, der im THL außergewöhnlich aktiv ist und dem als Anstifter zur Erschaffung des Menschen eine besondere Bedeutung zukommt, trägt durch seine sieben Geistgaben auch wesentlich zur Erlösung bei. Er tritt daher sehr oft im THL in Erscheinung und ist der mit der Seele am stärksten verbundene Aspekt Gottes. Die Verbindung von der Seele und Gott wird oft in dreifache Weise vollzogen und so können Gott Vater, Christus und der heilige Geist als Bräutigam der Seele – manchmal auch besonders verknüpft mit den drei Seelenkräften – als Bräutigam auftreten. Bei Williram ist das Gottesbild vergleichsweise einfacher und eindimensionaler gehalten. Gott Vater und der Heilige Geist werden nur selten erwähnt. In Bezug auf die Erlösung und die Vereinigung wird ihnen jedoch keine Bedeutung beigemessen.

#### **3.5.2.2. Das Erlösungsproblem**

Eng in Verbindung mit der Wahl des Brautmodells steht auch der Erlösungsweg. Ziel ist in beiden Fällen die Vereinigung mit Gott. Der Weg dorthin und das dahinter liegende Heilskonzept sind jedoch im THL und im Kommentar Willirams grundverschieden. Das THL zeichnet sich aus durch eine außergewöhnlich detaillierte Heilsgeschichtsschreibung, die im Prolog mit der Schöpfung beginnt. Unterschieden wird anschließend zwischen den drei Heilszeiten (vor dem Gesetz, zur Zeit des Gesetzes, nach dem Gesetz) und der Weg des Heils wird vom Beginn der Schöpfung, über die Patriarchen und Propheten, bis hin zu Maria und Christus, fortlaufend bis in die gegenwärtige Zeit verfolgt. So entsteht ein Heilskontinuum über alle Zeiten. In der vorchristlichen Zeit wirkt der heilige Geist mit seinen sieben Gaben erlösend. Maria und Christus stellen die durch den Sündenfall verlorene Verbindung mit Gott wieder her. Diese Verbindung, die Maria durch den Kuss Gottes besonders erfahren hat, gilt es durch den individuellen Tugendweg wiederherzustellen. Im Vordergrund steht dabei das Streben nach einer mystischen Vereinigung zwischen Gott und der Seele, die schon im Schauen Gottes und in traumähnlicher Entrücktheit von einigen vor dem Tod auf der Erde erreicht werden kann.

Williram kennt diesen individuellen Heilsweg nicht. Im Blickfeld seines Kommentars stehen die Entwicklung und die reale Situation der Kirche. Für ihn ist Christus die ausschließliche

Erlöserfigur und die Kirche die einzige Möglichkeit das Heil zu erreichen. Dieses Heil der vollkommenen Gottesschau erwartet die Menschheit erst nach dem Tod im ewigen Leben.

### **3.5.2.3. Klösterliche Adressaten**

Sowohl Williram, der selbst Abt war, als auch der Verfasser des THLs wenden sich an ein klösterliches Publikum. Grundlegender Unterschied ist jedoch, dass das THL an eine weibliche Zuhörerschaft gerichtet ist. Die Stellung der Frau in der Kirche kann nicht mit der des Mannes verglichen werden, das gilt auch für die geistlichen Menschen. Während Williram eine Verbindung zwischen Mönchstum und Predigeramt herstellt und das Kloster auch unter wirtschaftlichen und politischen Aspekten sieht, ist der Blickwinkel im THL ganz auf das Klosterleben beschränkt. Das Kloster ist dort vor allem eine Erziehungsstätte und ein Rückzugsort von der Welt, um sich in Tugenden zu üben und in einem stufenhaften Aufstieg Gott näher zu kommen. Der Autor weicht daher immer wieder von traditionellen Auslegungsvarianten ab, um in Gleichnissen aus der klösterlichen Lebenspraxis zu sprechen, die aus dem Erfahrungshorizont der Nonnen stammen, oder praktische Hinweise auf das Zusammenleben im Kloster zu geben.

Zwar wird in beiden Werken das klösterliche Ideal propagiert – im THL speziell auch durch die mariologische Auslegungsform –, doch die Weltabkehr und Leibfeindlichkeit im THL ist nicht so stark ausgeprägt wie bei Williram. Während der THL-Autor nicht in Schwarz-Weiß-Malerei Geistlichkeit und Weltlichkeit unterscheidet und auch unter den Weltlichen, welche mit reinen Herzen sieht, und unter den Geistlichen, welche die in der Hölle landen (vgl. THL 123,33-124,3/4) ist bei Williram jedes weltliche Treiben mit Sünde belastet. (vgl. W 55,4) Der Verfasser des THLs, der die Einzelseele anspricht und den Erlösungsweg als individuellen Heilsweg sieht, trennt hier nicht so stark weltliches und geistliches Leben wie Williram.

### **3.5.2.4. Methode der Auslegung und sprachlicher Stil**

Williram und der Autor des THLs haben grundsätzlich eine allegorische Auslegung des Hohenlieds im Sinn. Willirams Hauptziel ist diesen geistigen Sinn, den das Hohelied verbirgt, darzulegen. Er macht seine Auslegung in zweifacher Weise, nämlich in lateinischer Sprache kunstvoll in Hexametern verpackt und in einer deutschen, prosaisch-erklärenden Erläuterung. Trotzdem ist er in beiden Auslegungsvarianten kurz und prägnant. Er löst die poetischen Bilder auf und transformiert diese in die geistliche Ebene. Nicht immer ist dieses „Umklappen“ so schwierig wie der Deutung der Reh- und Hirschmotive (vgl. Cant. 2,7,

Williram 33), oft kann der Text auch fast wörtlich in die Deutungsebene übernommen werden (vgl. Cant. 1,3b, Williram 8)

Wie der Autor des THLs mit dem Bibeltext verfährt und die Motive des Hohelied produktiv für seine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis einsetzt, wurde bereits in Kapitel 3.4. näher erläutert. Diese unterschiedliche Auffassung zur Form der Auslegung zeigt sich vor allem in der stilistischen und sprachlichen Gestaltung der Texte. Dem oft nüchternen Ton Willirams steht ein in vielen Passagen hymnischer, oft durch Anaphernreihen zusätzlich gekennzeichnete Stil des THL-Autors gegenüber. Sprachlich ähnlich sind sich die Texte meistens nur an den Stellen, an denen der Autor Gedankengut von Willirams ekklesiologischer Deutung übernimmt oder in dort, wo der Autor des THLs in moralisch-belehrenden Passagen sehr stark auf den klösterlichen Lebensalltag eingeht.

### **3.5.3. Vergleich durch ein Textbeispiel**

Unterschiede zwischen dem Williram-Text und dem THL lassen sich an vielen Textstellen demonstrieren. Auch die Prologe markieren die unterschiedliche Ausrichtung und Intention der beiden Kommentatoren. Es war daher schwierig, die Wahl zu treffen und eine ideale Textstelle für die vergleichende Analyse zu finden. Nach einigen Überlegungen habe ich mich für die Übersetzung und Kommentar zu den Canticum-Versen Cant.2,2f. entschieden, da diese besonders gut zeigen, wie die Autoren den Text in Hinblick auf die ekklesiologische, mariologisch beziehungsweise auf die individuelle Einzelseele auslegen und wie die Kommentare sprachlich gestaltet sind.

#### **Textanalyse zu Cant. 2,2f.**

Der Vulgata-Text zu Cant. 2,2 lautet: *sicut lilium inter spinas sic amica mea inter filias*.

(Dt: Wie eine Lilie unter Dornen, so ist meine Freundin unter den Töchtern.)

Williram und der Autor des THLs übersetzen beide in gleicher Weise in das Mittelhochdeutsche und legen sie Christus als Bräutigam in den Mund. Der Auslegungsteil ist in beiden Werken nur einige Verse lang. Inhaltlich handeln die Kommentare von der blühenden Lilie und den Dornen, die diese Blume umgeben und sie zu überwuchern drohen. Der Autor des THLs richtet seine Worte jedoch an die erwählten Seelen, die trotz der Bedrohung ihre Unschuld, Tugend und guten Ruf behalten, während Williram den Vers ekklesiologisch auslegt. Die Braut ist in Willirams Text die Kirche, deren Tugendhaftigkeit durch die Heiden und die schlechten Christen bedroht wird. Doch auch sie kann in der



Bedrängnis bestehen und entwickelt sich unbeirrt weiter, wie auch die Lilie unter den Dornen wachsen und erblühen kann.

Die Sprecherrolle wechselt nun vom Bräutigam zur Braut. Im Williram-Text spricht nun die Kirche zu Christus. *sicut malum inter ligna silvarum sic dilectus meus inter filios*. (Vulgata Cant.2,3a) (Dt.: Wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes, so ist mein Geliebter unter den Söhnen.) Williram begründet zuerst, warum die Schönheit des Apfelbaums über die Schönheit der Waldbäume hinausgeht, und führt dabei als Argumentiert die süßen Äpfel an.

Weiters zieht er nun die Parallele zu einer christologischen Auslegung:

[...] *sámo hábet mîn sponsus súnterlîche  
scône præ cæteris electis,  
wanta ér ist gótes sún per naturam,  
speciosis formma præ filiis hominum,  
ándere electi sint filii Dei  
unte sîne brûodera per adoptionis gratiam.*

(Williram 28G)

Es fällt auf, dass Williram auch im deutschen Text lateinische Ausdrücke verwendet. Theologische Fachbegriffe werden in seinem Kommentar nicht in die deutsche Sprache übertragen. Willirams Auslegung handelt von der Gotteskindschaft und dem Unterschied zwischen Christus als Gottes Sohn, aus der Natur der Dreifaltigkeit heraus, und den Menschen, die von Gott als seine Kinder angenommen werden. Den theologisch höchst komplexen Zusammenhang stellt Williram mit wenigen Worten und dem entsprechenden Fachvokabular dar. Um die intellektuelle Erklärung Willirams zu dem Canticum-Vers zu verstehen, ist ein gewisses Maß an Vorwissen notwendig und eine theologische Bildung von Vorteil.

Der Autor des THLs verfährt bei seiner Auslegung zu dieser Textstelle viel poetischer und in spirituellerer Weise. Er richtet sie mehr auf ein Laienpublikum aus. Er beginnt seine Auslegung, in dem er den Bildbereich des *Hohenlieds* produktiv erweitert.

*diu affolttere  
diu ist schoene an ir loube,  
sie ist ziere an ir blüete,  
si ist edele an ir schatwe,  
an ir wuochere enwürget sich niemen.*

(THL 27,22ff.)

Der Apfelbaum, der ein Symbol für Christus ist, wird viergegliedert in Laub, Blüte, Frucht und Schatten. Ein Gliederungsschema nach Eigenschaften des Apfelbaums ist exegetisch

nicht unüblich und kann variieren. Oft wird auch Farbe, Duft oder Geschmack bei der Auslegung eingebaut. Die Reihung im THL entspricht nur teilweise der Tradition. Der Autor zeigt Eigenständigkeit.<sup>78</sup> Er legt im Folgenden allerdings nur Laub, Blüte und Frucht aus und lässt die Interpretation des Schattens aus.

Christus, der Bräutigam, ist der Baum. Durch ein lateinisches Bibelzitat aus den Psalmen<sup>79</sup>, wird diese Aussage noch unterstrichen: *quod fructum suum dabit in tempore sum*. (Ps. 1,3) Das Laub steht für die Glaubenden, während die geistlich lebenden Menschen die Blüten, denen der Reif noch mehr zusetzt, darstellen.

Ohne biblischen Anlass oder Vorlage anderer Hoheliedkommentare vergleicht der Autor des THLs nun den Apfelbaum auch mit dem Birnbaum. Der Autor argumentiert für die Vorzüge des Apfelbaums, indem er die Bekömmlichkeit seiner Früchte betont. Zu Mus gekochte Äpfel dienen den Kranken als Nahrung, ebenso wie die Menschheit sich an der Menschheit Christi und seinem durchlittenen Martyrium laben kann. Gottes Heilswerk für die Menschen ist geistige Nahrung für die Seele.

Nun wendet der Autor den Blick wieder auf den Apfelbaum und beschreibt unerwarteter Weise dessen Stamm. Durch ein erneutes Bibelzitat wird der Baum als ein von Gott an einem Wasserbach gepflanztes Gewächs gekennzeichnet. Der Autor wechselt so gekonnt das Thema und geht auf die von Gott gepflanzten Setzlinge ein, die er näher beschreibt. Die Tränen aus dem Herzen gießen die Setzlinge. Den Menschen, symbolisch für die von Gott gepflanzten Setzlinge, die das Wort Gottes gerne hören, wird das ewige Leben zu teil werden. Der Auslegungsteil endet positiv und hoffnungsvoll mit einer Heilszusage.

Ich fasse zusammen: Bei der Übersetzung zu Cant. 2,2f folgt der Autor des THLs Willirams Vorbild und bleibt auch bei dessen Gliederung der Verse. In Cant. 2,2 übernimmt der Autor des THLs zwar Willirams Motiv der Überwucherung der Lilie, die Auslegung ist jedoch stark auf die individuelle Einzelseele ausgerichtet, während Williram sein ekklesiologisches Konzept weiterführt. Die Kommentarteile beider Werke zu Cant. 2,2 sind ungefähr gleich lang. Mit der Länge von wenigen Zeilen entspricht das Willirams kurzer und prägnanter

---

<sup>78</sup> vgl. Ohly (1998) S. 679.

<sup>79</sup> Der Autor des THLs webt in seine Auslegung den Psalm 1 ein und erwähnt zweimalig einen Teil daraus durch ein lateinisches Bibelzitat aus folgenden Vers:

„Er ist wie ein Baum, der an Wasserbächen gepflanzt ist, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken. Alles, was er tut, wird ihm gut gelingen.“ (EU Ps. 1,3)

Schreibweise, ist jedoch unüblich für den Autor des THLs. Der THL-Kommentar zu Cant. 2,3a zeigt dafür umso deutlicher, wie ausführlich der Autor in den Bildernbereichen des *Hohenlieds* auslegt, produktiv neue Bildbereiche schafft und dadurch und durch die kreative Verflechtung von Bibelzitate die Themen des ursprünglichen Canticum-Vers erweitert.

## 4. Das Weinmotiv: Wein, Weintraube, Weinstock, Weinberg

### 4.1. Kulturgeschichtliche Hintergründe zu Wein und Weinbau

Der Wein gehört zu den ältesten Kulturpflanzen. Die ursprüngliche Wildform dürfte aus dem Nordöstlichen Mittelmeerraum und dem Schwarzmeerraum stammen, früheste Belege von Weintraubensammlungen sind bereits 9000 Jahre alt. Archäologische Befunde, ägyptische und römische Texte wie auch bildliche Darstellungen zeugen von der Existenz des Weines als Kulturpflanze ab dem 4. vorchristlichen Jahrtausend. Sie bieten Informationen über Anbau und Verwendung des Weines.<sup>80</sup>

In der Antike wurde der Wein bereits neben Getreide und Olivenöl zu den Grundnahrungsmitteln gezählt und der Weinbau entwickelte sich zu einem der wichtigsten Landwirtschaftszweige.<sup>81</sup> Die Verarbeitungsformen des Weintrauben waren vielseitig: Die Trauben wurden frisch gegessen, zu Rosinen getrocknet, die man auch zu Kuchen presste, oder zu Sirup beziehungsweise aus Gründen der Konservierung zu Weinessig verarbeitet.<sup>82</sup>

Zur Hauptlesezeit im September wurden die Trauben gepflückt und in Kelter von den barfüßigen Männern zerstampft. Der Traubensaft in Schläuchen oder Krügen zum Gären abgefüllt, in Kellern beziehungsweise Höhlen gelagert und als Wein beziehungsweise auch unvergoren als Most getrunken.<sup>83</sup>

Im Mittelmeerraum war der Wein ein Alltagsgetränk, das während den Mahlzeiten konsumiert wurde, üblicher Weise wurde er mit Wasser verdünnt getrunken. Da der Wein als Rauschmittel eine wichtige Rolle im Kult, im Besonderen in den griechischen Dionysosmysterien beziehungsweise den römischen Bacchusmysterien spielte, galten strenge Regeln für den Weinkonsum. Der kultivierte Rausch war ein Zeichen der Offenbarung der Götter und gesellschaftlich akzeptiert, während an maßlosen Gelagen Anstoß genommen

---

<sup>80</sup>Vgl. Thomas Staubli, Bernd Janowski, Günter Figal, Eberhard Jüngel: Wein. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. Hg. Hans Dieter Betz [u.a.] Band 8. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. Spalte 1557-61. hier: Staubli Sp. 1357f.

<sup>81</sup> Vgl. Jörg Rüpke, Kai Ruffing, Andreas Gutsfeld: Wein In: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Hg. Herbert Cancik und Helmuth Schneider. Band 12/2 Nachträge. –Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler 2002. Spalte 424-36. hier: Ruffing Sp.424.

<sup>82</sup> Vgl. Lexikon zur Bibel. Hg. Fritz Rienecker, neu bearbeit. Aufl. Hg Gerhard Maier. –Wuppertal, Zürich: Brockhaus 1994. Spalte 1705-08.; hier: Sp. 1706.

<sup>83</sup> Vgl. ebd. Sp. 1706.

wurde. In geringen Dosen wurde der Wein laut Plinius auch als Arzneimittel gegen diverse, körperliche und seelische Leiden eingesetzt.<sup>84</sup>

Schon aus der Antike ist bekannt, dass zwischen Weinsorten unterschieden wurde. Ausschlaggebend dafür waren das Anbaugebiet, Alter, vor allem Farbe, Geschmack, Konsistenz und Geruch. Durch die unzureichenden Konservierungsmöglichkeiten nahm der Wein zum Teil den Geschmack der Zusatzstoffe beziehungsweise Fremdgeschmack von Harz und Pech, mit denen die Gefäße versiegelt waren, an.<sup>85</sup> Wein gehörte zu den wichtigen Handelsgütern und wurde auch rege im Fernhandel vertrieben.

Wie sich die Weinbaugebiete in den Alpen und Pyrenäenland in Mittel- und Westeuropa entwickelten ist umstritten, Fakt ist jedoch, dass in Landschaften des Rheins bereits die Römer Weinbau betrieben haben. Wesentlich für die Förderung des Weinbaus war im frühen Mittelalter das Christentum des lateinischen Westens, da der Wein in dieser Religion durch die rituelle Praxis und seine symbolische Bedeutung in der Bibel fest verankert war.<sup>86</sup>

Die bereits in der Spätantiken erschlossenen Weingebiete verbreiteten sich gefördert von Klöstern, laikalen Herrschaftsträgern und den Bürgern der neu entstandenen Städte in großen Teilen Europas und der Weinhandel, der über die wichtigen Verkehrsrouten, vor allem die Schifffahrtswege auch über große Entfernungen transportiert wurde, wurde zu einem bedeutenden Wirtschaftsfaktor. Vergünstigungen und Schutzmaßnahmen in den Städten beziehungsweise Steuer begünstigter Transport, machten den Weinbau- und Handel attraktiv. Von der Agrarkrise im 14. Jahrhundert großteils nicht betroffen setzte der Rebflächenrückgang erst im 15. und 16. Jahrhundert in Teilen Frankreichs und Deutschland ein, der Weinbau geistlicher Institutionen endet oftmals mit der Reformationszeit.<sup>87</sup>

Die Konkurrenz im Handel führte zur Bemühung nach neuen Verarbeitungsmethoden und verbesserter Qualität. Die Weinbauern versuchten ihren Wein durch Zugabe von Gewürzen und Honig zu verbessern, zahlreiche erlaubte und unerlaubte Methoden sind aus dem

---

<sup>84</sup> Vgl. Andreas Gutsfeld: Wein In: Der neue Pauly. Sp. 436.

<sup>85</sup> Vgl. ebd. Sp. 434.

<sup>86</sup> Vgl. Michael Matheus, Antonio Pini, Ewald Kislinger, Angelus Häußling: Wein,-bau,-handel In: Lexikon des Mittelalters. Hg. Norbert Angermann [u.a.] Band 8. –München: LexMa 1997. Spalte 2116-32. hier: Matheus. Sp. 2116ff.

<sup>87</sup> Vgl. ebd. Sp. 2117ff.

Mittelalter überliefert, um störende Geschmacks- und Farbveränderungen, die während der Lagerung entstanden, zu korrigieren.<sup>88</sup>

In den mittelalterlichen Weinbaugebieten gehörte der Wein zur Ess- und Trinkkultur und zählte dort zu den Grundnahrungsmitteln, außerhalb der Rebareale war der Wein jedoch der Oberschicht vorbehalten.<sup>89</sup>

Als Wein-Essig (Acetum) wurde er als Würzmittel bei der Speisezubereitung oder auch als Arzneimittel (u.a. gegen Schlangenbisse) beziehungsweise Desinfektionsmittel zur Zeiten der Pest eingesetzt.<sup>90</sup>

## **4.2. Wein als biblisches Motiv**

In dem Unterkapitel „Wein als biblisches Motiv“ fasse ich aus *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>91</sup> und dem Buch *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*<sup>92</sup> zusammen.<sup>93</sup> Wichtig ist mir dabei die Aspekte des Weinmotivs in der Bibel zu dokumentieren, ich stelle dabei jedoch nicht den Anspruch auf ein vollständiges, biblisches Textstellenverzeichnis zu Thema „Wein“. Um eine übersichtliche Darstellung zu gewinnen, habe ich daher alle erwähnten Bibelstellen als Zitate aus der Einheitsübersetzung in den Fußnoten wiedergegeben.

Viele Bibelstellen weisen auf den Wein als Kulturpflanze Israels hin und geben Zeugnis über die Weinkultur dieser Zeit. Sowohl der Anbau als auch die Bearbeitung der Weintrauben, beispielsweise das Zertreten der Trauben in Keltern (vgl. Jesaja 16,9f.<sup>94</sup>), und die Lagerung in Tonkrügen sind in der Bibel dokumentiert. Mehrfach wird der Wein, landesüblicher Weise

---

<sup>88</sup> Vgl. ebd. Sp. 2122.

<sup>89</sup> Vgl. ebd. Sp. 2121.

<sup>90</sup> Ulrike. Schmitz: Acetum In: *Lexikon des Mittelalters*. Hg. Norbert Angermann. –München: Artemisverlag 1980. Band 1 Spalte 77f.

<sup>91</sup> Ernst Haag, Hermann Reifenberg, Alois Thomas: Wein In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. begr. von Michael Buchberger. Hg. von Walter Kasper. 3., völlig neu bearb. Aufl. 10. Band. –Freiburg, Basel [u.a.]: Herder 2001. Spalte 1027-30.

<sup>92</sup> *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. begr. von Gerhard Kittel. Hg. Gerhard Friedrich. Studienausgabe, unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1933 - 1979.-Stuttgart [u.a.]:Kohlhammer 1990. hier: Johannes Behm: ἀμπέλως [Weinstock]In: Band 1. S. 345f.; Günther Bornkamm: λητός[Kelter] In: Band 4. S.259-62; Heinrich Seesemann: οἶνος [Wein] In: Band 5. S. 163-167.

<sup>93</sup> Für eine Vertiefung zum Thema biblischer Wein verweise ich auf: Lothar Becker: Rebe, Rausch und Religion. Eine kulturgeschichtliche Studie zum Wein in der Bibel. –Münster: LIT 1999.

<sup>94</sup> „[...]Es gibt bei euch keinen Jubel mehr über Weinlese und Ernte; verschwunden sind Freude und Jubelgeschrei aus dem fruchtbaren Land; in den Weinbergen jauchzt man nicht mehr und jubelt nicht mehr. Niemand stampft mehr in der Kelter die Trauben. Verstummt ist das Jauchzen.“ (Jes 16,9f.)

Anmerkung: Schreckliche Zukunftsvision des Propheten Jesajas

Rotwein (vgl. Sprüche 23,31<sup>95</sup>), wegen seiner Farbe auch als „Traubenblut“ bezeichnet. (vgl. Deuteronomium 32,14<sup>96</sup>, Jesus Sirach 50,15<sup>97</sup>)

Laut dem Buch Genesis war Noah der erste Weinbauer, er war auch der, der als erster der berauschenden Wirkung des Weines erlag. (vgl. Gen 9,20f.<sup>98</sup>) Dass Trunkenheit Anstoß erregte (vgl. Genesis 9,20-25; Genesis 19,30-38<sup>99</sup>; Judit 12,20<sup>100</sup>) und abgelehnt wurde, zeigen auch die unzähligen Warnungen vor der berauschenden Wirkung des Weines und seinen verderblichen Folgen (vgl. Tobias 4,15<sup>101</sup>; Jesaja 28,8<sup>102</sup>; Sprüche 23,29-35<sup>103</sup>; Jesus Sirach 31,28-31<sup>104</sup>). Amtierende Priester (vgl. Levitikus 10,8f.<sup>105</sup>) und Nasiräern war der Weinkonsum untersagt. Auch aus traditionellen Gründen übten manche Menschen Askese. (vgl. Jeremia 35,1-19<sup>106</sup>) Im Kult spielte der Wein als Opferbeigabe eine Rolle. (vgl. Exodus 29,39ff.<sup>107</sup>; Levitikus 23,12f.<sup>108</sup>) Auch im Alltag ist vom Wein die Rede, dieser findet in der

---

<sup>95</sup> „Schau nicht nach dem Wein, wie er rötlich schimmert, wie er funkelt im Becher: Er trinkt sich so leicht!“ (EU Spr 23,31)

<sup>96</sup> „[...]Das Blut der Trauben trankst du gegoren.“ (EU Dtn 32,14)

<sup>97</sup> „Dann streckte er die Hand nach dem Becher aus und opferte von dem Blut der Trauben; er goss es aus an den Fuß des Altars zum beruhigenden Duft für den Höchsten, den König des Alls.“ (EU Sir 50,15)

<sup>98</sup> „Noah wurde der erste Ackerbauer und pflanzte einen Weinberg.“ (EU Gen 9,20)

<sup>99</sup> Zusammenfassung zu Gen 19,30-38: Lot wird in einer Höhle von seinen beiden Töchtern betrunken gemacht und verführt. Beide gebären ihm Söhne, die Stammväter der Moabiter und Ammoniter.

<sup>100</sup> „Holofernes wurde ihretwegen immer fröhlicher und trank so viel Wein, wie er noch nie zuvor in seinem Leben an einem einzigen Tag getrunken hatte.“ (EU Jdt 12,20)

<sup>101</sup> „Was dir selbst verhasst ist, das mute auch einem anderen nicht zu! Betrunk dich nicht; der Rausch soll nicht dein Begleiter sein.“ (EU Tob 4,15)

<sup>102</sup> „Sogar diese hier schwanken, berauscht vom Wein, und taumeln, betäubt vom Bier. Priester und Propheten schwanken vom Bier, sind überwältigt vom Wein. Sie taumeln vom Bier, sie schwanken bei ihren Visionen, sie torkeln, wenn sie ihr Urteil verkünden. Alle Tische sind voll von Erbrochenem, sind voll von Kot bis auf den letzten Fleck.“ (EU Jes 28,7f.)

<sup>103</sup> „Wer hat Ach? Wer hat Weh? Wer Gezänk? Wer Klage? Wer hat Wunden wegen nichts? Wer trübe Augen? Jene, die bis in die Nacht beim Wein sitzen, die kommen, um den Mischwein zu probieren. Schau nicht nach dem Wein, wie er rötlich schimmert, wie er funkelt im Becher: Er trinkt sich so leicht! Zuletzt beißt er wie eine Schlange, verspritzt Gift gleich einer Viper. Deine Augen sehen seltsame Dinge, dein Herz redet wirres Zeug. Du bist wie einer, der auf hoher See schläft, der einschläft über dem Steuer des Schiffes. Man hat mich geschlagen, doch es tat mir nicht weh, man hat mich gehauen, aber ich habe nichts gespürt. Wann wache ich auf? Von neuem will ich zum Wein greifen.“ (Spr 23,29-35)

<sup>104</sup> „Frohsinn, Wonne und Lust bringt Wein, zur rechten Zeit und genügsam getrunken. Kopfweh, Hohn und Schimpf bringt Wein, getrunken in Erregung und Zorn. Zu viel Wein ist eine Falle für den Toren, er schwächt die Kraft und schlägt viele Wunden. Beim Weingelage nörgele nicht am Nachbarn herum, verspote ihn nicht, wenn er heiter ist. Sag zu ihm kein schmähendes Wort und streite mit ihm nicht vor den Leuten!“ (EU Sir 31,28-31)

<sup>105</sup> „Der Herr sagte zu Aaron[Moses Bruder, ein Priester]: Wenn ihr zum Offenbarungszelt kommt, dürft ihr, du und deine Söhne, weder Wein noch Bier trinken, sonst müsst ihr sterben. Das gelte bei euch als feste Regel von Generation zu Generation.“ (EU Lev 10,8-11)

<sup>106</sup> Anmerkung zu Jer 1,19: Die Rechabiter trinken nach Anweisung ihrer Vorfahren keinen Wein.

<sup>107</sup> „Das eine Lamm sollst du am Morgen, das andere zur Zeit der Abenddämmerung darbringen, dazu ein Zehntel Feinmehl, das mit einem viertel Hin Öl aus gestoßenen Oliven vermengt ist, und als Trankopfer ein viertel Hin Wein für ein Lamm. Das zweite Lamm bring zur Zeit der Abenddämmerung dar, mit einer Opfergabe und einem Trankopfer wie am Morgen, zum beruhigenden Duft als Feueropfer für den Herrn.“ (EU Ex 29,39-41)

<sup>108</sup> „Am Tag, an dem ihr die Garbe darbringt, sollt ihr dem Herrn auch ein fehlerloses einjähriges Schaf als Brandopfer herrichten, dazu als Speiseopfer zwei Zehntel Feinmehl, das mit Öl vermengt ist. Das Ganze soll ein Feueropfer für den Herrn zum beruhigenden Duft sein; dazu kommt ein viertel Hin Wein als Trankopfer.“ (EU Lev 23,12f.)

Bibel als eines der wichtigsten Grundnahrungsmittel Erwähnung. (vgl. Genesis 27,25<sup>109</sup>; 1 Samuel 16,20<sup>110</sup>; Richter 19,19<sup>111</sup>; Jesus Sirach 39,26<sup>112</sup> u.a.) Bei Festen durfte der Wein, der Menschen und Götter erfreute (vgl. Richter 9,12f.<sup>113</sup>, Kohelet 10,19<sup>114</sup>; Jesus Sirach 31,27f.<sup>115</sup>), nicht fehlen.

Mit dem Weingenuss wurde Lebensfreude verbunden. (vgl. Psalm 104,14f.<sup>116</sup>), in den Prophezeiungen Jesajas ist der Wein daher auch als eschatologischer Freudentrank zu finden. (vgl. Jesaja 25,6<sup>117</sup>) In der Bildsprache der Prophetie ist das Weinmotiv ambivalent. Einerseits steht er positiv für den Reichtum, Wohlstand und die Fruchtbarkeit der zukünftigen Zeit (vgl. Gen 49,9-12<sup>118</sup>; Joel 4,18<sup>119</sup>) und ist als Gabe Gottes ein Zeichen des göttlichen Segens (vgl. Jesaja 36,17<sup>120</sup>; Jeremia 31,12<sup>121</sup>), andererseits kann der Wein auch ein Symbol des Zorngerichts Gottes sein. (vgl. Psalm 75,9<sup>122</sup>; Jeremia 25,15f.<sup>123</sup>)

---

<sup>109</sup> „Da sagte Isaak: Bring es mir! Ich will von dem Wildbret meines Sohnes essen und dich dann segnen. Jakob brachte es ihm und Isaak aß. Dann reichte er ihm auch Wein und Isaak trank.“ (EU Gen 27,25)

<sup>110</sup> „Isai nahm einen Esel, dazu Brot, einen Schlauch Wein und ein Ziegenböckchen und schickte seinen Sohn David damit zu Saul.“ (EU 1Sam 16,20)

<sup>111</sup> „[...] Aber hier findet sich niemand, der mich [einen Wanderer] in sein Haus aufnimmt, obwohl wir alles dabei haben, Stroh und Futter für unsere Esel und auch Brot und Wein für mich, deine Magd und den Knecht, der bei deinem Diener ist. Es fehlt also an nichts.“ (EU Ri 19,18f.)

<sup>112</sup> „Das Nötigste im Leben des Menschen sind: Wasser, Feuer, Eisen und Salz, kräftiger Weizen, Milch und Honig, Blut der Trauben, Öl und Kleidung.“ (EU Sir 39,26)

<sup>113</sup> „Da sagten die Bäume zum Weinstock: Komm, sei du unser König! Der Weinstock sagte zu ihnen: Soll ich meinen Most aufgeben, der Götter und Menschen erfreut, und hingehen, um über den anderen Bäumen zu schwanken?“ (EU Ri 9,12f.)

<sup>114</sup> „Man schlemmt und will dabei lachen, der Wein erfüllt die Lebenden, das Geld macht alles möglich.“ (EU Koh 10,19)

<sup>115</sup> „Wie ein Lebenswasser ist der Wein für den Menschen, wenn er ihn mäßig trinkt. Was ist das für ein Leben, wenn man keinen Wein hat, der doch von Anfang an zur Freude geschaffen wurde? Frohsinn, Wonne und Lust bringt Wein, zur rechten Zeit und genügsam getrunken.“ (EU Sir 31,27f.)

<sup>116</sup> „Du lässt Gras wachsen für das Vieh, auch Pflanzen für den Menschen, die er anbaut, damit er Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschen erfreut, damit sein Gesicht von Öl erglänzt und Brot das Menschenherz stärkt.“ (EU Ps 104,14f.)

<sup>117</sup> „Der Herr der Heere wird auf diesem Berg für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen, mit den besten und feinsten Speisen, mit besten, erlesenen Weinen.“ (EU Jes 25,6)

<sup>118</sup> „Ein junger Löwe ist Juda. Vom Raub, mein Sohn, wurdest du groß. Er kauert, liegt da wie ein Löwe, wie eine Löwin. Wer wagt, sie zu scheuchen? Nie weicht von Juda das Zepter, der Herrscherstab von seinen Füßen, bis der kommt, dem er gehört, dem der Gehorsam der Völker gebührt. Er bindet am Weinstock sein Reittier fest, seinen Esel am Rebstock. Er wäscht in Wein sein Kleid, in Traubenblut sein Gewand. Feurig von Wein funkeln die Augen, seine Zähne sind weißer als Milch.“ (EU Gen 49,9-12.)

<sup>119</sup> „An jenem Tag triefen die Berge von Wein, die Hügel fließen über von Milch und in allen Bächen Judas strömt Wasser. Eine Quelle entspringt im Haus des Herrn und trinkt das Schittim-Tal.“ (EU Joel 4,18)

<sup>120</sup> „Hört nicht auf Hiskija! Denn so spricht der König von Assur: Trefft mit mir ein Abkommen und ergebt euch! Dann kann jeder von euch von seinem Weinstock und von seinem Feigenbaum essen und Wasser aus seiner Zisterne trinken, bis ich komme und euch in ein Land bringe, das eurem Land gleicht: in ein Land voll Getreide und Most, ein Land voll Brot und Wein.“ (EU Jes 36,16f.)

<sup>121</sup> „Sie kommen und jubeln auf Zions Höhe, sie strahlen vor Freude über die Gaben des Herrn, über Korn, Wein und Öl, über Lämmer und Rinder. Sie werden wie ein bewässerter Garten sein und nie mehr verschmachten.“ (EU Jer 31,12)

<sup>122</sup> „Ja, in der Hand des Herrn ist ein Becher, herben, gärenden Wein reicht er dar; ihn müssen alle Frevler der Erde trinken, müssen ihn samt der Hefe schlürfen.“ (EU Ps 75,9)

<sup>123</sup> „Ja, so hat der Herr, der Gott Israels, zu mir gesprochen: Nimm diesen Becher voll Zornwein aus meiner Hand und gib ihn allen Völkern zu trinken, zu denen ich dich sende. Trinken sollen sie, taumeln und torkeln vor dem Schwert, das ich unter sie schicke.“ (EU Jer 25,15f.)



In der Liebesdichtung, dem Hohelied, wird der Wein beziehungsweise der Weingarten vielfach erwähnt, auf das Weinmotiv in diesem Bibelteil möchte ich im Kontext meiner Analyse zum THL in Kapitel 5 noch eingehen.

Der Weinstock ist auch ein Zeichen Israels, das von Gott erwählt wurde. (vgl. Hosea 10,1<sup>124</sup>; Psalm 80,9f.<sup>125</sup>; Jeremia 2,21<sup>126</sup>; Das Weinberglied Jesajas: Jes 5<sup>127</sup>; Ezechiels Weinstockvisionen: Ez 15<sup>128</sup>, 17<sup>129</sup>, 19<sup>130</sup>) In der Bildsprache des Alten Testament ist Gott der Winzer des Weinbergs Israel, der Frucht bringen soll.

Das Motiv des von Gott Erwählten als Weinstock ist im Neuen Testament auf Christus angewandt worden. Als die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus erscheint der Weinstock als Symbol für Christus mit seinen Reben in der Johanneischen Theologie. (vgl. Joh 15,1-8<sup>131</sup>) Im Unterschied zu dem Weinstock im Bild im Alten Testament geht hier das Gleichnis über das Fruchtbringen hinaus und ist im Bildbereich weiterentwickelt. Die Reben spielen hier erstmals eine entscheidende Rolle.<sup>132</sup>

Im Gegensatz zum Alten Testament kommt der Wein niemals im kultischen Zusammenhang vor. Ähnlich wie die Gottesmänner im Alten Testament enthält sich der Täufer dem Weingenuss. (vgl. Lk 1,15<sup>133</sup>; Lk 7,33<sup>134</sup> parallel Mt 11,18) Jesus steht dazu im Kontrast, von ihm wird berichtet, dass er Wein trinkt, obwohl er Nasiräer ist. An einer Stelle wird er

---

<sup>124</sup> „Israel war ein üppiger Weinstock, der seine Frucht brachte. Je fruchtbarer er war, desto mehr opferte man auf den Altären. Je schöner sein Land wurde, umso schöner schmückten sie die Steinmale.“ (EU Hos 10,1)

<sup>125</sup> „Du [Gott]hobst in Ägypten einen Weinstock aus, du hast Völker vertrieben, ihn aber eingepflanzt. Du schufst ihm weiten Raum; er hat Wurzeln geschlagen und das ganze Land erfüllt.“ (EU Ps 80,9f.)

<sup>126</sup> „Ich [Gott]aber hatte dich als Edelrebe gepflanzt, als gutes, edles Gewächs. Wie hast du dich gewandelt zum Wildling, zum entarteten Weinstock!“ (EU Jer 2,21)

<sup>127</sup> Zusammenfassung: Gott, der Winzer, ist enttäuscht über seinen Weinberg Israel, der keine Frucht bringt.

<sup>128</sup> Anmerkung: Ezechiel geht mit Israel ins Gericht. Gegen den Erwählungsanspruch von Hos 10,1 spricht der Prophet in dieser Bildrede vom Weinstock als unnützes Gewächs.

<sup>129</sup> Anmerkung: Geschichte Israels, während der Babylonischen Gefangenschaft, in der Bildsprache von Adler und Weinstock. Der Weinstock ist hier ein Zeichen für die davidische Dynastie.

<sup>130</sup> Anmerkung: Bild vom entwurzelten Weinstock

<sup>131</sup> „Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Winzer. Jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt, schneidet er ab und jede Rebe, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringt. Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich zu euch gesagt habe. Bleibt in mir, dann bleibe ich in euch. Wie die Rebe aus sich keine Frucht bringen kann, sondern nur, wenn sie am Weinstock bleibt, so könnt auch ihr keine Frucht bringen, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht; denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen. Wer nicht in mir bleibt, wird wie die Rebe weggeworfen und er verdorrt. Man sammelt die Reben, wirft sie ins Feuer und sie verbrennen. Wenn ihr in mir bleibt und wenn meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles, was ihr wollt: Ihr werdet es erhalten. Mein Vater wird dadurch verherrlicht, dass ihr reiche Frucht bringt und meine Jünger werdet.“ (EU Joh 15,1-8)

<sup>132</sup> Für eine Vertiefung der Weinstockmetaphorik verweise ich auf: Rainer Borig: Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10 (= Studien zum Alten und Neuen Testament. Hg. Vinzent Hamp [u.a.] Band 15) – München: Kösel-Verlag 1967.

<sup>133</sup> „Denn er [Johannes] wird groß sein vor dem Herrn. Wein und andere berauschende Getränke wird er nicht trinken und schon im Mutterleib wird er vom Heiligen Geist erfüllt sein.“ (EU Lk 1,15)

<sup>134</sup> „Johannes der Täufer ist gekommen, er isst kein Brot und trinkt keinen Wein und ihr sagt: Er ist von einem Dämon besessen.“ (EU Lk 7,33)

deswegen stark kritisiert und als Säufer beschimpft. (vgl. Lk 7,34<sup>135</sup> parallel Mt 11,19) Eine Begründung für Jesus Verhalten gibt das Gleichnis von neuem Wein in alten Schläuchen (vgl. Mk 2,18-22<sup>136</sup>) Der Evangelist Markus erläutert, dass sich das Neue Jesuanische nicht mit dem Alten vereinen lässt. Das Weinverbot des Alten Testaments gilt daher nicht für den Nasiräer Jesus.

Über die Wandlung von Wasser zu Wein bei der Hochzeit zu Kana berichtet der Evangelist Johannes. (vgl. Joh 2,1-11<sup>137</sup>) Im Matthäus-Evangelium finden sich zwei Gleichnisse zum Weinberg-Motiv. (vgl. Mt 20,1-16<sup>138</sup>; 21,33-46<sup>139</sup>) Beim letzten Abendmahl wird der Wein zwar nicht wörtlich erwähnt, es ist jedoch gewiss, dass Jesus nach den jüdischen Gepflogenheiten Wein im Kelch hat. In der Passionsgeschichte wird Jesus am Kreuz Wein mit Myrrhe gewürzt angeboten, den er ablehnt. (vgl. Mk 15,23<sup>140</sup>)

Der Apostel Paulus äußert sich über den Wein nur selten, in einem Brief empfiehlt er die Enthaltung des Weines (vgl. Römer 14,21<sup>141</sup>), an anderer Stelle warnt vor dem Rausch. (vgl. Epheser 5,18<sup>142</sup>) In der Offenbarung findet sich der Wein in seiner wörtlichen Bedeutung unter der der unverkäuflichen Kaufmannsware (vgl. Offenbarung 18,13<sup>143</sup>) und im Metaphorischen im Becher des Zorns Gottes. (vgl. Offenbarung 14,9f.<sup>144</sup>; 16,19<sup>145</sup>)

---

<sup>135</sup> „Der Menschensohn ist gekommen, er isst und trinkt; darauf sagt ihr: Dieser Fresser und Säufer, dieser Freund der Zöllner und Sünder!“ (EU Lk 7,34)

<sup>136</sup> „Auch füllt niemand neuen Wein in alte Schläuche. Sonst zerreißt der Wein die Schläuche; der Wein ist verloren und die Schläuche sind unbrauchbar. Neuer Wein gehört in neue Schläuche.“ (EU Mk 2,22)

<sup>137</sup> „Jesus sagte zu den Dienern: Füllt die Krüge mit Wasser! Und sie füllten sie bis zum Rand. Er sagte zu ihnen: Schöpft jetzt und bringt es dem, der für das Festmahl verantwortlich ist. Sie brachten es ihm. Er kostete das Wasser, das zu Wein geworden war. Er wusste nicht, woher der Wein kam; die Diener aber, die das Wasser geschöpft hatten, wussten es.“ (EU Joh 2,7ff.)

<sup>138</sup> Zusammenfassung: Der Gutsbesitzer wirbt Arbeiter für die Arbeit in seinem Weinberg an. Obwohl nicht alle gleich lang arbeiten, erhalten sie jeder den gleichen Lohn. Als die ersten Arbeiter murren, begründet der Gutsherr, dass sie alle erhalten haben, was vereinbart war, und er mit seinem Geld machen kann, was er will und sich daher auch gütig gegenüber den letzten Arbeitern zeigen kann.

<sup>139</sup> Anmerkung: Gleichnis von den bösen Winzern. Die Winzer wollen ihre Früchte nicht dem Gutsherrn geben, sie töten daher die von ihm geschickten Knechte und seinen zu ihnen gesandten Sohn.

<sup>140</sup> „Dort reichten sie Wein, der mit Myrrhe gewürzt war; er [Jesus] aber nahm ihn nicht.“ (EU Mk 15,23)

<sup>141</sup> „Es ist nicht gut, Fleisch zu essen oder Wein zu trinken oder sonst etwas zu tun, wenn dein Bruder daran Anstoß nimmt.“ (EU Rm 14,21)

<sup>142</sup> „Berauscht euch nicht mit Wein – das macht zügellos –, sondern lasst euch von Geist erfüllen!“ (EU Eph 5,18) Deshalb soll ein Bischof ein Mann ohne Tadel sein, nur einmal verheiratet, nüchtern, besonnen, von würdiger Haltung, gastfreundlich, fähig zu lehren, er sei kein Trinker und kein gewalttätiger Mensch, sondern rücksichtsvoll.“ (EU 1.Tim 3,2f.)

<sup>143</sup> „Auch die Kaufleute der Erde weinen um sie [Babylon] und klagen um sie, weil niemand mehr ihre Ware kauft: Gold und Silber [...] Wein und Öl, [...] und sogar Menschen mit Leib und Seele. (EU Apk 18,11ff.)

<sup>144</sup> „Ein anderer Engel, ein dritter, folgte ihnen und rief mit lauter Stimme: Wer das Tier und sein Standbild anbetet und wer das Kennzeichen auf seiner Stirn oder seiner Hand annimmt, der muss den Wein des Zornes Gottes trinken, der unverdünnt im Becher seines Zornes gemischt ist. [...]“ (EU Apk 14,9f.)

<sup>145</sup> „[...]Gott hatte sich an Babylon, die Große, erinnert und reichte ihr den Becher mit dem Wein des rächenden Zornes.“ (EU Apk 16,19)

Ich fasse zusammen: Die Bibel spiegelt die Bedeutung des Weines als Grundnahrungsmittel wider und zeigt, welchen Stellenwert der Wein in der Kultur Israels hat. Die Textstellen zum Weinmotiv in der Bibel sind vielfältig und stehen oft widersprüchlich nebeneinander. Die Gegensätze sind zum Teil unvereinbar und zeigen die ambivalente Haltung der Menschen gegenüber dem Wein als eine Gratwanderung zwischen Genuss- und Rauschmittel.

Das Weinmotiv in der Bibel, vor allem im Alten Testament, kommt sehr oft vor und wird in verschiedenen Kontexten auch gerne, über die alltägliche Lebenspraxis hinaus, metaphorisch gebraucht. Auffällig sind die extremen Bedeutungsunterschiede, die in der Symbolik unter anderen zwischen Freude und Fruchtbarkeit bis hin zum Zorn Gottes reichen können. Als Zeichen der Erwählung Gottes bekommt der Weinstock, besonders durch das Gleichnis von Johannes, eine besondere, Christologische Bedeutung.

### **4.3. Ikonographisch**

Das Weinmotiv wurde auch oft in der Kunst aufgegriffen, die Darstellungen des Weinstocks, der Weintrauben und der Weinernte sind vielseitig und spiegeln auch unterschiedliche religiöse Aspekte wieder.

Aus der Antike gibt es zahlreiche die Darstellungen der Gelage des Weingottes Dionysos, im römischen Kult Bacchus, der sich mit seinem Gefolge an Weintrauben labt und Becher mit Wein trinkt.<sup>146</sup> Auf antiken Münzen ist die Weintraube oft Symbol der Fruchtbarkeit, weiters steht sie für den Reichtum göttlicher Verheißungen, was sowohl für den römisch-griechischen Kult der Aphrodite und dem Dionysos-Bacchus-Kult, die Isismysterien wie auch das Frühchristentum gilt.<sup>147</sup> In der Antike wird die Weintraube oft gemeinsam mit Vögeln, Hasen, Kindern und Frauen abgebildet. Diese Darstellungen sind oftmals nur dekorativ. Von einer christlichen Symbolik kann im Allgemeinen erst dann gesprochen werden, wenn die ikonographische Umgebung oder Inschriften einen christlich-religiösen Kontext nahe legen.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Vgl. Margarethe Schmidt: Warum ein Apfel, Eva?. Die Bildsprache von Baum, Frucht und Blume. Unter der Mitarbeit von Monika Heffels. 1. Aufl. –Regensburg: Schnell und Steiner 1999. S. 88.

<sup>147</sup> Vgl. Alois. Thomas: Weintraube In: Lexikon der christlichen Ikonographie. begründet von Engelbert Kirschbaum, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann [u.a.]. Allgemeine Ikonographie. Band 4.Saba, Königin von - Zypresse, Nachträge. Stichwortverzeichnisse Englisch und Französisch. -Rom; Wien [u.a.]: Herder 1972. Sp. 494ff. hier: Sp. 494.

<sup>148</sup> Vgl. ebd. Sp. 494f.

Ausgehend von Hohelied 1,13<sup>149</sup> und dem Bericht der Kundschafter in Numeri 13,19-24<sup>150</sup> sahen die mittelalterlichen Theologen in der Traube ein Symbol für Christus und den Traubensaft symbolisch für das Blut Christi. (vgl. Genesis 49,11<sup>151</sup> u. Jesaja 63,1<sup>152</sup>)<sup>153</sup> Die frühchristlichen Exegeten betrachten die Bibelstelle aus Jesaja als Prophetzeiung und Vorrausdeutung auf das Leiden Christi, der im Blut getränkten Gewand, über die Feinde des Heils triumphiert. Die Theologen bezeichneten Christus sowohl als aktiven Keltertreter (in den Darstellungen oft auch mit dem Zitat von Jes 63,3 als Beischrift) als auch Christus als ausgepresste Traube. Im zweiten Fall ist der Bezug zur Eucharistie, bei der Wein symbolisch für das Blut Christi getrunken wird, deutlich gegeben.<sup>154</sup>

Der Weinstock, in der Antike ein Symbol für Dionysius bzw. Bacchus, wurde religiös umgedeutet und mit christlichen Inhalten gefüllt. Im Spätmittelalter war die Darstellung des an einem Weinstock gekreuzigten Christus beliebt, weil man sich den Lebensbaum als Weinstock vorstellte. Auch auf Altären findet sich der Weinstock mit dem Christusmonogramm oder zusammen mit Hirten, ein kulturelles Erbe der antiken Kultur, wo der Weinstock oft als Ornament verwendet wurde.<sup>155</sup>

In der Darstellung des Jahreszyklus wurde seit der Antike die Weinernte bald zum Sinnbild des Herbstes. Bis ins Mittelalter gab es viele Darstellungen des Weinbaus und der Weinernte in Illustrationen der Jahreszeiten, Monatsbildern und Kalendarien.<sup>156</sup>

---

<sup>149</sup> Der Text der EU entspricht nicht mehr der mittelalterlichen Bibelversion, daher hier das lateinische Zitat „botrus cypri dilectus meus mihi in vineis Engaddi“ (Vulgata Cant. 1,13)

<sup>150</sup> „Seht, wie das Land beschaffen ist, in dem das Volk wohnt, ob es gut ist oder schlecht und wie die Städte angelegt sind, in denen es wohnt, ob sie offen oder befestigt sind und ob das Land fett oder mager ist, ob es dort Bäume gibt oder nicht. Habt Mut und bringt Früchte des Landes mit! Es war gerade die Zeit der ersten Trauben. Da zogen die Männer hinauf und erkundeten das Land von der Wüste Zin bis Rehob bei Lebo-Hamat. Sie durchzogen zuerst den Negeb und kamen bis Hebron. Dort lebten Ahiman, Scheschai und Talmai, Söhne des Anak. Hebron war sieben Jahre vor der Stadt Zoan, die in Ägypten liegt, erbaut worden. Von dort kamen sie in das Traubental. Dort schnitten sie eine Rebe mit einer Weintraube ab und trugen sie zu zweit auf einer Stange, dazu auch einige Granatäpfel und Feigen. Den Ort nannte man später Traubental wegen der Traube, die die Israeliten dort abgeschnitten hatten.“ (EU Nm 13,19-24)

<sup>151</sup> siehe Fußnote 38.

<sup>152</sup> „Wer ist jener, der aus Edom kommt, aus Bozra in rot gefärbten Gewändern? Er schreitet in prächtigen Kleidern daher in seiner gewaltigen Kraft. Ich bin es, ich verkünde Gerechtigkeit, ich bin der mächtige Helfer. Warum aber ist dein Gewand so rot, ist dein Kleid wie das eines Mannes, der die Kelter tritt? Ich allein trat die Kelter; von den Völkern war niemand dabei. Da zertrat ich sie voll Zorn, zerstampfte sie in meinem Grimm. Ihr Blut spritzte auf mein Gewand und befleckte meine Kleider. Denn ein Tag der Rache lag mir im Sinn und das Jahr der Erlösung war gekommen.“ (EU Jes 63,1-4)

<sup>153</sup> vgl. Thomas: Weintraube In: LCI. Band 4. Sp. 494.

<sup>154</sup> Vgl. Alois Thomas: Kelter, mystische. In: LCI. Band 2. 1970. Sp. 497-504. hier: 497f.

<sup>155</sup> vgl. Alois. Thomas: Weinstock In: LCI. Band 4. Sp.491-94. hier: 492f.

<sup>156</sup> vgl. Alois. Thomas: Weinbau, Weinernte. In: LCI. Band 4. Sp. 484ff. hier: 485.

Unabhängig von dieser Jahreszeitendarstellung entwickelt sich aber auch eine Tendenz die Weinlese als Bildmotiv im Grabkult zu verwenden, da der Wein als Bild der Freude in der Antike auch in Verbindung mit dem Elysium gebracht wurde.<sup>157</sup> Das Frühchristentum übernahm das beliebte Weinmotiv teils als antike Ausdrucksform, öfters mit christlichem Inhalt überlagert, manchmal auch als christliches Symbol. Bei frühen Darstellungen ist eine Unterscheidung zwischen rein ornamentalem Gebrauch der Weinranken beziehungsweise Trauben oder einer religiösen Wein-Motivik oft schwierig.<sup>158</sup> Auch in christlichen Grabstätten kamen vielfach Weinernte-Motive vor, das antike Motiv wurde für das Christentum und seine Vorstellung der Erlangung des Paradieses adaptiert.<sup>159</sup>

Die Weinrebenmadonna ist eine spezielle Darstellungsform der Mutter Gottes, bei der Maria eine Traube oder Weinrebe mit Kruzifix trägt oder aus der eine das Christuskind tragende Weinrebe wächst. Diese Bildform geht auf die Kirchenväter zurück, die Maria als Weinrebe, die die Weintraube Christus hervorgebracht hat, bezeichneten. Biblischer Ursprung dieser religiösen Symbolik sind dabei Jesus Sirach 24,17f.<sup>160</sup>, Hohelied 1,13<sup>161</sup> und Is 63,1-6.<sup>162</sup>

Zusammenfassung: Aus der antiken Kunst entwickelt sich im Frühchristentum eine vielfältige Darstellungskultur, die das Wein-Motiv in christlichen Kontext einbettete. Ausgangspunkt für diese Weinsymbolik sind die Textstellen des Neuen Testaments beziehungsweise die messianisch gedeuteten des Alten Testaments. Besonders die Weintraube und der Weinstock bekommen als Christussymbole eine stark religiöse Bedeutung. Aus dieser entwickelte sich auch eine neue Darstellungsform der Gottesmutter, die Weinrebenmadonna.

Der Wein, der als Bild der Freude sich im Jenseitsglauben antiker Menschen spiegelte, wurde für das Christentum adaptiert, um an Grabstätten die Freude im Paradies darzustellen.

---

<sup>157</sup> Vgl. Schmidt (2000) S. 88.

<sup>158</sup> Vgl. Thomas: Weinbau, Weinernte. In: LCI. Band 4. Sp. 484.

<sup>159</sup> ebd. Sp. 485.

<sup>160</sup> „Wie ein Weinstock trieb ich schöne Ranken, meine Blüten wurden zu prächtiger und reicher Frucht.“ (EU Sir 23,17f.)

<sup>161</sup> siehe Fussnote 149.

<sup>162</sup> Alois Thomas: Weinrebenmadonna. In: LCI. Band 4. Sp.489ff. hier: Sp. 489.

## 5. Das Weinmotiv im Sankt Trudperter Hohelied

Für meine Textanalyse habe ich ein vollständiges Verzeichnis aller Textstellen im THL, bei denen das Weinmotiv vorkommt, erstellt, das in Form einer Tabelle im Anhang der Arbeit beigelegt wurde. Folgende Stichwörter fielen dabei in den Bereich des Weinmotivs *wîn*, *wînbere*, *wîntrube*, *wînkellare*, *wînbluote*, *wîngarten* und *windemare*. Um meine Tabelle übersichtlich zu gestalten habe ich die entsprechenden Canticum-Verse angeführt, dabei wurde ich darauf aufmerksam, dass das Weinmotiv auch an Stellen im Kommentar- und Auslegungsteil des THLs auftrat, an denen der entsprechende Canticum-Vers keine Weinmotive enthielt. Wie der Autor des THLs das Weinmotiv auslegt und interpretiert und warum er das Weinmotiv im Kommentarteil mehrmals zusätzlich eingebaut wird, soll im Folgenden untersucht werden.

Da der Lektüreeinstieg in das THL meiner Erfahrung nach schwierig ist und ein Verständnis ohne theologisches Vorwissen und Hintergrundinformationen kaum möglich ist, habe ich um eine Textarbeit in den folgenden Kapiteln übersichtlicher zu gestalten, einige Themen, die mich in meiner Forschung beschäftigt haben, vorangestellt und nach einigen Überbegriffen gegliedert. Meine Themenauswahl beschränkt sich auf die in meinen Textstellen besonders relevanten Aspekte und stellt nur einen Bruchteil des im THL vorkommenden Spektrums dar. Um eine Übersicht zu gewähren habe ich daher, die Textstellen, die ähnliche theologische Hintergründe haben, zusammengruppiert und so die chronologische Reihenfolge der Canticum-Verse beziehungsweise Textstellen im THL unterbrochen.

Für mich gliedert sich das Weinmotiv im THL in drei große Bildbereiche: Der erste Bereich umfasst Wein als Nahrungsmittel und steht im engen Zusammenhang mit der mystischen Gottesvereinigung durch Essen und Trinken. Die dazugehörigen Textstellen im THL handeln entweder vom Wein als Getränk oder von der Weintraube. Zum zweiten Bereich gehören alle Textstellen, bei denen die Weinpflanze oder einzelne Teile im Vordergrund stehen. Im THL gibt es einige Passagen, bei denen die Weinblüte oder die Weinbeere eine besondere Rolle spielen. Der Weingarten, der im THL in unterschiedlichen Variationen vorkommt, bildet einen eigenen Motivunterbereich. Der Weinkeller lässt sich in keinen Teilbereich einordnen und stellt einen einmaligen Sonderfall dar. Die eben genannten Motivbereiche dienen im Folgenden als Ordnungsprinzip.

Aus Gründen der Übersichtlichkeit ist im Folgenden jeder Textstelle die THL-Übersetzung des entsprechenden Canticum-Verses vorangestellt.

### **5.1. Wein und Weintraube als geistige Speise**

Nahrung und Ernährung sind im THL von großer Bedeutung und bilden thematisch einen eigenen Bereich allegorischer Elemente. Die Liebessprache des *Hohenlieds* enthält viele erotische Motive, bei denen die Sinnlichkeit, im Besonderen Geschmacks- und Geruchssinn, eine Rolle spielen. Die Einverleibungsmotive, die durch den Bibeltext des *Hohenlieds* vorgegeben sind, müssen auch im THL ausgelegt und interpretiert werden.

Keller widmet diesen sprachlichen Phänomenen des THLs ein eigenes Kapitel und führt dazu den Begriff „Essmystik“ ein.<sup>163</sup> Sie betrachtet die Ess- und Trinkallegorien unter dem Aspekt der mystischen Ausrichtung des THLs und ordnet diese Motivik systematisch in drei Untergruppen: Der erste Bereich umfasst ausschließlich sakramental verstandenes, gottbezogenes Ernähren und wird im Text durch die Wörter *vuore*, *vuoren*, *atzen*, *gelaben*, *labe* gekennzeichnet. Der zweite Bereich vereint die alltägliche, der Klosterpraxis entsprechende, physiologisch verstandene Nahrung unter den Begriffen *spîse*, *muos*, *slinden*. Im dritten Bereich befinden sich die Ausdrücke, die sowohl sakramental als auch profan verstanden werden können, unter anderen *essen*, *trinken*, *laben*, *sugen*.<sup>164</sup>

Die üppigen Speisebilder stehen in starken Kontrast zu der klösterlichen, asketischen Lebenspraxis. Der Autor des THLs versteht es gekonnt, diese Bilder in die geistige Sinnenebene zu transzendieren und für seine didaktischen Anweisungen zu funktionalisieren.

Keller hält dazu Folgendes fest:

Die Nahrungsallegorie verlagert die Ebene realer Ernährung auf diejenige einer geistigen Beileibtheit. Das widerspiegelt sich im Klosterleben. Die alltägliche physische Ernährung, die unter monastischen Askesegebot auf die lebensnotwendige Erhaltung des Organismus reduziert und als Gelegenheit irdisch-körperlichen Genusses zu meiden ist, thematisiert das St. Trudperter Hohelied genauso wie andere profane Bereiche (etwa die Kleidung oder das Wohnen) nur in asketischen Zusammenhängen. [...] Den knappen Bemerkungen zum idealerweise kargen Essen stehen eine Fülle an Ess-, Trink- und Schmeckbildern aus dem Hohelied [...] gegenüber, deren Sinnhaftigkeit durch die allegorische Bewegung entschärft und auf eine geistige Ebene gehoben wird.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> vgl. Keller (1993). Kapitel 5.2.2. S. 425-451.

Der Begriff „Essmystik“ ist mir ausschließlich in Kellers Forschung begegnet.

<sup>164</sup> Vgl. ebd. S. 426f.

<sup>165</sup> Keller (1993) S. 429.

Indem der Autor des THLs die Spiritualität, die sowohl der Textebene als auch dem klösterlichen Leben zugrunde liegt, betont, gelingt es ihm zwischen den Nahrungsmotiven und der alltäglichen Klosterpraxis zu vermitteln und so sein Publikum zum geistlichen Leben pädagogisch hinzuführen.

Der Autor des THLs steht in dieser Hinsicht ganz in der Tradition der monastischen Bibelauslegung. Spitz hält den Unterschied zwischen scholastischer und monastischer Bibelauslegung wie folgt fest:

Im 12. Jahrhundert sprechen Schulen und Klöster in einer anderen Sprache von der Bibel. Die scholastischen Theologen zeigen eine Hinwendung zu gradualistischen Gebäudemetaphern, während die monastischen Bibelausleger ihre Erfahrungen in Bildern von Speise reflektieren, im Auskosten der geistigen Süße<sup>166 167</sup>.

Das THL schließt in vieler Hinsicht auch an die ekklesiologischen Bibelkommentare der Kirchenväter an und das zeigen vor allem die essmystischen Strukturen, die sich auf die geistige Aufnahme des Bibelworts beziehen. Das göttliche Wort ist heilig und als Schriftwort nährend. Der Autor bittet den Heiligen Geist, der eine besondere Rolle im THL einnimmt, im zweiten Werkeingang um Hilfe bei seiner Auslegung. Der Heilige Geist ist der Inspirator der Schrift und durch seine Wirkung soll sich diese in ihrem geistigen Sinn offenbaren. Das THL als sakrale Dichtung partizipiert somit an dem Heilsstatus des Wortes.

Nicht nur wenn das St. Trudperter Hohelied das andächtig gehörte Schriftwort als auditive Kommunion darstellt, ruft das Werk zur Aufmerksamkeit gegenüber dem Schriftwort (wie natürlich dem eigenen Wort) auf, sondern auch gleich nach der Bauch-Allegorese, indem es essallegorisch zum Wiederkäuen (*iterukken*) des von Gott gehörten auffordert, damit die Worte „in den Magen“ kommen und dort verdaut werden.<sup>168</sup>

In Verbindung mit der Heiligung des Wortes steht auch die Menschwerdung Christi, der nach dem Johannes-Prolog<sup>169</sup> die Inkarnation des Wortes ist. Der menschgewordene Gott und sein Martyrium für die Menschen ist eucharistische Nahrung für die Menschheit. In der Christologie des THLs zeigen sich viele essmystische Elemente, was in der Textanalyse an einigen Beispielen gezeigt werden wird. Im Vordergrund stehen dabei vor allem die

---

<sup>166</sup> Auf die geistige Süße im THL wird im folgenden Kapitel in der Textanalyse noch weiter eingegangen. Weiters verweise ich auch auf die Untersuchungen von Ohly, dort finden sich auch Belege zu anderen mittelalterlichen Texten. Siehe: Friedrich Ohly: Süße Nägel der Passion : ein Beitrag zur theologischen Semantik. - Baden-Baden: Koerner 1989.

<sup>167</sup> Hans-Jörg Spitz: Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends. -München: Wilhelm Fink Verlag 1972. S. 249.

<sup>168</sup> Keller (1993) S. 436.

<sup>169</sup> „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ (EU Joh 1,14)



Identifikation mit dem leidenden Christus und die Nachfolge durch ein asketisches Klosterleben. Die monastische Lebenspraxis in Gemeinschaft wird dabei teilweise als Aktualisierung des mühevollen irdischen Lebensweg Christi verstanden.<sup>170</sup> Caroline Walker Bynum, die wegweisende Untersuchungen zu Gender und Religion und deren Zusammenhang gemacht hat, zeigt, dass es geschlechtsspezifische Ausdrucksweisen von Spiritualität gibt. Das Motiv der Ernährung beziehungsweise Verweigerung der Nahrungsaufnahme spielt besonders in der mittelalterlichen Frauenspiritualität eine Rolle.<sup>171</sup>

In Metaphern vom gegenseitigen Essen und Trinken findet die mystische Vereinigung mit Christus einen besonderen Höhepunkt. Die Eucharistie wirkt in zweifacher Weise und führt einerseits zu einer Einverleibung von Christus, andererseits zu einer Aufnahme der Seele in den mystischen Christusleib.<sup>172</sup>

### **5.1.1. Wein und Milch**

#### ***5.1.1.1. Theologische Hintergründe***

##### **Milch als biblisches Motiv**

Die Bedeutung des Weines als biblisches Motiv wurde bereits im zweiten Kapitel ausführlich beschrieben. Ich verweise darauf und beschränke mich daher hier auf eine kurze Darstellung des Milchmotivs und die Bedeutung der Speisekombination Wein-Milch.

In den folgenden zwei Absätzen fasse ich aus theologischen Fachlexika zum Stichwort „Milch“<sup>173</sup> zusammen:

Die Milch kommt im Alten Testament eher selten vor, da sie als Lebensmittel kaum in ihrer ursprünglichen Form konsumiert wurde. Milch konnte in dem heißen Klima nicht frisch gehalten werden und wurde daher meist zu Butter, Rahm, Topfen oder Käse weiterverarbeitet. In Szenen des Mahls und der Bewirtung wird die Milch erwähnt. (Gn 18,8<sup>174</sup>; Dt 32,14<sup>175</sup> u.a.)

---

<sup>170</sup> Vgl. Keller (1993) S. 450.

<sup>171</sup> Siehe: Caroline Walker Bynum: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women.* -Berkeley, Calif. [u.a.]: Univ. of California Press 1987.

<sup>172</sup> Vgl. Keller (1993). S. 551.

<sup>173</sup> Vgl. Arvid S. Kapelrud: „Milch“ In: *Biblisches Historisches Wörterbuch*: Band 2. S. 4502f.; Eberhard Bons: „Milch“ In: *Neues Bibellexikon*. Band 2. Hg. Manfred Görg. –Zürich: Benziger 1995. Spalte 805ff.

<sup>174</sup> „Dann nahm Abraham Butter, Milch und das Kalb, das er hatte zubereiten lassen, und setzte es ihnen vor.“ (EU Gn 18,8)

<sup>175</sup> „Mit Butter von Kühen, Milch von Schafen und Ziegen, dazu kam Fett von Lämmern, von Widdern aus Baschan und von Ziegenböcken, dazu Feinmehl aus Weizen. Das Blut der Trauben trankst du gegoren.“ (EU Dt 32,14)

Wichtig in diesem Zusammenhang auch die Anweisung zur jüdischen, koscheren Küche, die ein Zubereitungsverbot von Fleisch und Milch im Gesetzesbuch (Dt 14,21<sup>176</sup>) festgelegt hat. Besonders in der Kombination mit Honig ist Milch öfter in der Bibel zu finden, am bekanntesten im Zusammenhang mit dem Thema Landverheißung. Jahwe verspricht Moses ein Land in dem Milch und Honig fließen. (Ex 3,8<sup>177</sup>). Auch im Hohelied (Hl 4,11<sup>178</sup>) kommen die beiden Köstlichkeiten in dieser Verbindung vor.

Die Kombination Wein-Milch ist aus der Bibel weniger als andere Speisekombinationen bekannt. Neben den Textstellen des Hohenlieds ist Wein und Milch noch bei den Propheten Jesaja (Jes 55,1<sup>179</sup>) und Joel (Jl 4,18<sup>180</sup>), der eine paradiesische Zukunftsvision beschreibt, zu finden.

Auch im Neuen Testament wird dreimal die Milch erwähnt. In den Paulusbriefen versinnbildlicht sie als Kindernahrung den Elementarunterricht (1. Korintherbrief 3,2<sup>181</sup>; Hebräer 5,12f.<sup>182</sup>) und im Petrusbrief die Unschuld des von den Neugetauften empfangenen Wortes (1. Petrusbrief 2,2<sup>183</sup>). Im Neuen Testament scheint die Milch noch mehr metaphorisch gebraucht zu sein als im Alten Testament.

### **Die Milchmetaphorik und das Steigerungsmotiv**

Klaus Lange untersucht, ausgehend von einem Eintrag eines allegorischen Wörterbuchs des 12. Jahrhunderts, die Metaphorik der Milch. Er stellt fest, dass die Milch vor allem ein Sinnbild der *Simplex Doctrina* ist und für die geistige Nahrung steht.<sup>184</sup>

---

<sup>176</sup> „[...] Du sollst ein Zicklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.“ (EU Dt 14,21)

<sup>177</sup> „Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen, in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter.“ (EU wx 3,8)

<sup>178</sup> „Von deinen Lippen, Braut, tropft Honig; Milch und Honig ist unter deiner Zunge. Der Duft deiner Kleider ist wie des Libanon Duft.“ (EU Hl 4,11)

<sup>179</sup> „Auf, ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser! Auch wer kein Geld hat, soll kommen. Kauft Getreide und esst, kommt und kauft ohne Geld, kauft Wein und Milch ohne Bezahlung!“ (EU Jes 55,1)

<sup>180</sup> „An jenem Tag triefen die Berge von Wein, die Hügel fließen über von Milch und in allen Bächen Judas strömt Wasser. Eine Quelle entspringt im Haus des Herrn und tränkt das Schittim-Tal.“ (EU Jl 4,18)

<sup>181</sup> „Vor euch, Brüder, konnte ich aber nicht wie vor Geisterfüllten reden; ihr wart noch irdisch eingestellt, unmündige Kinder in Christus. Milch gab ich euch zu trinken statt fester Speise; denn diese konntet ihr noch nicht vertragen. Ihr könnt es aber auch jetzt noch nicht.“ (EU 1.Kor 3,1-3)

<sup>182</sup> „Denn obwohl ihr der Zeit nach schon Lehrer sein müsstet, braucht ihr von neuem einen, der euch die Anfangsgründe der Lehre von der Offenbarung Gottes beibringt; Milch habt ihr nötig, nicht feste Speise. Denn jeder, der noch mit Milch genährt wird, ist unfähig, richtiges Reden zu verstehen; er ist ja ein unmündiges Kind; feste Speise aber ist für Erwachsene, deren Sinne durch Gewöhnung geübt sind, Gut und Böse zu unterscheiden.“ (EU H 5,12ff.)

<sup>183</sup> „Verlangt, gleichsam als neugeborene Kinder, nach der unverfälschten, geistigen Milch, damit ihr durch sie heranwachst und das Heil erlangt.“ (EU 1. Petrus 2,2)

<sup>184</sup> Vgl. Klaus Lange: Geistliche Speise. Untersuchungen zur Metaphorik der Bibelhermeneutik. In: ZfdA 95 (1966) Hg. Friedrich Ohly. i. B. S. 81-104. hier. S. 82.

Ausgangspunkt dieser Milchmetaphorik dürften unter anderem die Briefe des Apostel Paulus sein. In den Paulinischen Briefen steht die Milch im Kontrast zur festen Speise.

Lange resümiert, Milch stehe für die Verkündigung Christi, die Paulus den Korinthern bringen möchte. Milch und feste Speise bedeuten in diesem Text dasselbe, nämlich den gleichen Lehrinhalt des Evangeliums, aber in unterschiedlicher Graduierung. Milch stünde dabei in Abstufung zur festen Speise. Argumentiert wird – viele Belege finden sich dazu auch bei den Bibelinterpretationen der Kirchenväter – mit der Leichtverdaulichkeit der Flüssigkeit. Die Milch enthält dabei die ganze Substanz des Evangeliums, doch wird sie einer leichten, dem geistlich noch nicht gereiften Menschen angemessenen Form geboten.<sup>185</sup>

Ähnliches hält auch Hans-Jörg Spitz zu der Paulinischen Metaphorik fest:

In beiden Schriftstellen werden elementare Aussagen der Glaubenslehre der Milch, die höheren Erkenntnisse der Weisheit Gottes der festen Speise zugerechnet. Jeweils läuft die Argumentation darauf hinaus, dass die Empfänger des Briefes noch nicht zum Verständnis des Höheren gereift sind und deshalb noch Milchnahrung benötigen.<sup>186</sup>

Die Speisekombination von Milch und fester Speise, zum Beispiel Milch und Brot oder Milch und Honig, wird auf den literalen und spirituellen Sinn der Bibel hininterpretiert. Das Alte Testament ist dabei als Verkörperung des Buchstabens und das Neue als die des Geistes zu sehen. Gesetz und Evangelium gelten als die Grundpfeiler der christlichen Exegese.

Der spirituelle Sinn der Bibel ist schwieriger zu verstehen als der wörtliche Sinn.<sup>187</sup> Bei Gregor beispielsweise steht die Milch für die unverdeckten und offenen Stellen der Bibel, während die feste Speise ein Symbol für die schwierigen Passagen darstellt. Der Sinn dieser Textstellen muss erst durch Zerkauen entdeckt werden.<sup>188</sup>

Das Modell „Milch und feste Speise“ ist ein Grundmodell der biblischen Exegese, das in der Auslegungstradition auf weitere Speisekombinationen auslegt worden ist.

Je nach Kontext können Wein und Milch, Milch und Butter, Gerstenbrot und Weizenbrot zu Metaphernpaaren herantreten, die auf Grund der Eigenschaften „Bitter und süß“, „hart und weich“, die Klimax „flüssig - fest“ in ein gegensätzliches Verhältnis bringen. Die Metaphern zielen damit auf das Unterscheidungsvermögen des Auslegers ab, die „diversitas“ oder „differentia“ innerhalb des zweifachen Schriftsinn zu erkennen.<sup>189</sup>

---

<sup>185</sup> Vgl. ebd. S. 83.

<sup>186</sup> Spitz (1972) S. 158f.

<sup>187</sup> Oftmals werden zur Unterscheidung der beiden Schriftsinne auch Metaphern von in Schalen oder Rinden versteckten Speisen (z. B. Nuss) verwendet. Das Ergründen des geistigen Sinnes erfordert ein Schälen um an die verborgene Frucht heranzukommen.

<sup>188</sup> Hans-Jörg Spitz: Metaphern für die spirituelle Schriftauslegung. In: Lex et Sacramentum. Hg. Paul Wilpert. – Berlin: Walter de Gruyter und Co 1969. S.70-112. hier: S.109.

<sup>189</sup> ebd. S. 109.

Seit Augustinus Deutung der Verwandlung des Wassers zu Wein auf der Hochzeit zu Kana (vgl. Joh 2,6-11), ist der Wein ein Sinnbild des geistigen Schriftsinns. Die Hochzeit zu Kana wurde für Exegeten zum Paradebeispiel, die Verwandlung des Buchstabens in den geistigen Sinn zu zeigen: Das Wasser steht dabei für das Gesetz, das Alte Testament, während der Wein für das Evangelium steht.<sup>190</sup> Seit Augustinus kann der Wein auch in Steigerung zu Milch den Platz der festen Speise einnehmen.<sup>191</sup>

Interessant an der Verwendung von Milch und Wein in Cant 1,1b und 1,3c ist, dass es sich offensichtlich um eine Steigerung von Wein zu Milch handelt.

Spitz bemerkt folgendes zu der Auslegung von Cant. 1,1b:

Unter dem Aspekt der Weitergabe von Lehre, die die Schriftauslegung einschließt, ergibt sich aus der Deutung von Cant 1,1 [...], dass die milchspendenden Brüste einen höheren Wert besitzen als der Wein, mit dem sie verglichen werden. Damit steht diese Zuordnung in einem Gegensatz zu den bekannten Speisekombinationen. Im Vergleich zu der Grundvorstellung der Verwandlung haben die Speisen ihren Platz vertauscht: Die Milch nimmt nun die Stelle der festen Speise ein, der Wein erhält die Position, die im Verwandlungswunder das Wasser besitzt.<sup>192</sup>

Es zeigt sich in der Auslegungsgeschichte des Canticum-Verses, dass vor allem die gegensätzlichen Eigenschaften „bitter und süß“ zur Interpretation herangezogen wurden. Origines ist der erste, der Cant 1,1b, der den Wein auf die Lehre des Alten Testaments bezieht und die Milch auf das Evangelium.<sup>193</sup> Weitere Exegeten sind ihm dabei gefolgt und haben den Unterschied „bitter und süß“ entsprechend ausgeweitet. Für die Bitterkeit des Weines werden entsprechende Textstellen der Bibel zitiert.

Da gerade beim Thema „Wein“ sehr viele Bibelstellen in Frage kommen, variiert die Deutung von Cant. 1,1b bei den unterschiedlichen Exegeten sehr stark.<sup>194</sup> Werden die berauschende Wirkung des Weines betont und die missbilligenden Warnungen der Propheten vor den verderblichen Folgen des Alkoholkonsums zitiert, erhält der Wein ein negatives Bild. In diesem Zusammenhang kann er als stark negativ besetzter Kontrast zur süßen Milch stehen.

### **Gottes mütterliche Seite und die Brüste-Allegorie**

Das 12. Jahrhundert zeichnet sich durch eine religiöse Aufbruchstimmung aus. Religiöse Reformen und soziale Hintergründe führten zu wesentlichen Veränderungen in allen

---

<sup>190</sup> Vgl. Lange (1966) S. 92.

<sup>191</sup> Vgl. Spitz (1972) S. 180.

<sup>192</sup> Vgl. ebd. S.181.

<sup>193</sup> vgl. Spitz (1969) S. 94f.

<sup>194</sup> vgl. Gertrud Chappuzeau: Die Exegese von Hohelied 1,2a.b und 7 bei den Kirchenvätern von Hippolyt bis Bernhard. Ein Beitrag von Verständnis von Allegorie und Analogie. In: JAC 18 (1975) S. 90-143. hier: S. 111.

Lebensbereichen. Die Bettelorden, Laienreligiosität und erste Frauenbewegungen waren Folgen aus dieser Zeit.<sup>195</sup>

In dieser Zeit des religiösen Wertewandel ist das THL geschrieben worden. Die Vielschichtigkeit der Religiosität und der Wandel des Gottesbildes zeigt sich auch in diesem Text. Das THL zeichnet sich durch ein besonders vielschichtiges Gottesbild aus. Die Darstellung Gottes schwankt zwischen einem strengen, partialistischen Gottesbild, einem dominanten, herrischen Gott, der die Welt erschaffen hat und über seine Schöpfung herrscht und einer neuen weiblichen Seite Gottes. Einerseits verkörpert Gott den strengen Vater, der das Gesetz vorgibt, andererseits zeigt er sich auch deutlich von einer mütterlichen Seite. Wendepunkt ist die Menschwerdung Christi, die den Einschnitt vom Alten Testament zu Neuem Testament markiert. Während der Gott des Alten Testaments ein strenger, oft auch furchteinflößender Vater ist, zeigt sich im THL eine mütterliche, fürsorgliche Seite Gottes, der gütig und barmherzig wie eine Mutter für seine Kinder sorgt. (vgl. Cant.1,1b)

Diese neue Weiblichkeit zeigt sich auch auf der bildlichen Ebene des Textes. Die Darstellung von Gott als nährenden Mutter entspricht einer bei den Zisterziensern des 12. Jahrhunderts neuen Darstellungsweise.

Caroline Walker Bynum hält zwei Trends in den zisterziensischen Schriften fest:

1. die Entstehung von affektiver Spiritualität
2. die Feminisierung religiöser Vorstellungen<sup>196</sup>

In ihren Untersuchungen stellt Bynum fest, dass in der Literatur beispielsweise in den Schriften von Bernhard von Clairvaux männliche Autoritätspersonen als Mütter dargestellt werden. So kann das Bild der stillenden, Brust gebenden Mutter auf Äbte, Bischöfe aber auch Gestalten aus der Bibel angewandt werden.

Bernhard of Clairvaux, whose use of maternal imagery for male figures is more extensive and complex than that of any other twelfth-century figure, uses „mother“ to describe Jesus, Moses, Peter, Paul, prelates in general, abbots in general, and, more frequently, himself as abbot. To Bernhard, the maternal image is almost without exception elaborated not as giving birth or even as conceiving or sheltering in a womb but as nurturing, particularly suckling. Breasts, to Bernhard, are a symbol of the pouring out towards others of affectivity or of instruction and almost invariably suggest to him a discussion of the duties of prelates or abbots.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> Für eine Einführung in die Religiosität im Mittelalter, Geschichte der Frauenbewegungen und Frauenklöster verweise ich auf Herbert Grundmann.

Herbert Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Mystik. –Darmstadt: WBG 1977.

<sup>196</sup> Caroline Walker Bynum: Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. –Berkley: University of California 1982. S. 146.

<sup>197</sup> Ebd. S. 115.

Betont wird durch diese Darstellung die Relation zwischen Mutter und Kind, die ein besonders inniges Verhältnis ausdrückt. Die liebevolle und emotionale Verbindung, ein zartes Band, das auch Abt und Mönch beziehungsweise Gott und die Seele verbinden soll, wird durch die Metapher des Stillen und Brust geben symbolisiert.

Die neue Darstellung Gottes und männliche Autoritätspersonen als Mütter erweiterte das Spektrum der Bildhaftigkeit. Es bleibt aber kein Zweifel, dass es sich weiterhin um ein dominant, männliches Bild handelt, dem weibliche Funktionen zukommen, die dem neuen Führungsstil und der pastoralen Verantwortung entsprechen.

In other words, certain personality characteristics are seen by these authors as female and certain others as male. Throughout contemporary sermons and treatises, gentleness, compassion, tenderness, emotionality and love, nurturing, and security are labeled „female“ or „maternal“; authority, judgment, command, strictness, and discipline are labeled „male“ or „paternal“; instruction, fertility, and engendering are associated with both sexes (either as begetting or as conceiving). Moreover these stereotypes remain the same whether they are evaluated as positive or negative. [...] Because these sexual stereotypes are constant throughout twelfth-century Cistercian literature, it seems clear these authors spoke of fathers as nursing or joined „mother“ to „father“ in their descriptions (whether of God, the apostles, prelates, or themselves) in order to add specific dimension (i.e. nurture) to their general conception of leadership, authority, and pastoral concerns.<sup>198</sup>

Das Verhältnis Weiblichkeit und Männlichkeit bleibt in den zistersiensischen Schriften des 12. Jahrhunderts ein stereotypes. Die Weiblichkeit wird dadurch nicht aufgewertet, sie dient nur als ein neuer Aspekt der Männlichkeit.

Einen Ausgangspunkt dieser Metaphorik, Gott weiblich darzustellen, bietet bereits die Bibel. Im Folgenden einige Zitate, die Gott von einer weiblichen, mütterlichen Seite zeigen, als Belege:

„Freut euch mit Jerusalem! Jubelt in der Stadt, alle, die ihr sie liebt. Seid fröhlich mit ihr, alle, die ihr über sie traurig wart. Saugt euch satt an ihrer tröstenden Brust, trinkt und labt euch an ihrem mütterlichen Reichtum! Denn so spricht der Herr: Seht her: Wie einen Strom leite ich den Frieden zu ihr und den Reichtum der Völker wie einen rauschenden Bach. Ihre Kinder wird man auf den Armen tragen und auf den Knien schaukeln. Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch; in Jerusalem findet ihr Trost.“ (EU Jes 66,10-13)

„Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt.“ (Mt 23,37 bzw. ähnlich Lk 13,34)

---

<sup>198</sup> Bynum (1982) S. 148f.

Als Konsequenz aus den weiblichen Darstellungen Gottes und seiner metaphorischen Mütterlichkeit wurden auch in den Kommentaren zum Hohelied die Brüste aus Cant. 1,1b<sup>199</sup> beziehungsweise 1,3c dem Bräutigam zuordnet. Die Kirchenväter Hippolyt, Origenes, Ambrosius, Beda und Bernhard legten bei dem Vers die Brüste als zum Bräutigam gehörig aus. Exegetisch wird die Auslegung oftmals über die Zahl Zwei (Brüste) gefunden und durch entsprechende Bibelzitate belegt.<sup>200</sup> Der Autor des THLs folgt dieser Tradition und für einen geschulten Leser ist erkennbar, dass dieser auch Elemente der traditionellen Begründung wie zum Beispiel die zwei Gesetze (Auslegung über die Zahl Zwei) und die Betonung der Milde Gottes (Auslegung über den Vergleich Wein-Milch) verwendet. Im THL fehlt allerdings eine eigentliche Begründung, warum die Brüste dem Bräutigam zugeordnet werden, das Bild von Gott als Mutter scheint aus den Zisterzienser-Schriften bereits literarisch bekannt zu sein. Gott erscheint im THL als Mutter und gibt der Seele die Brust. Die Gebärden der Liebe drücken sich so durch eine innige Mutter-Kind-Beziehung aus. Ein Sich-die-Brust-Geben und einander säugen drückt das intime Verhältnis zwischen Gott und der Seele aus.<sup>201</sup>

Im *Trudperter Hohelied*, das selbst im zweiten Werkeingang als *spunne der sùgenden kinde* (THL 6,10) bezeichnet wird, gibt es eine Vielzahl an Textstellen, an denen nährenden Brüste erwähnt werden.

Im Mittelalter war die ikonographische Darstellung der nährenden Maria (*Maria Lactans*) sehr populär. Ebenfalls bekannt war die Darstellungsform auf Heiligenbildern, in denen Maria aus ihrer Brust einem Heiligen einen Milchstrahl sendet.<sup>202</sup> Auch Keller sieht eine Verbindung zwischen Ikonographie und dem Trudperter Hohelied. In der Entstehungszeit des THLs blühte der Marienkult auf. Die Darstellung der *Maria Lactans* setzte sich auch in der geistlichen Dichtung durch.<sup>203</sup>

Die Brüste stehen in einem Spannungsfeld zwischen Erotik und mütterlichem Ernähren. Im Trudperter Hohelied wird jedoch deutlich, dass der Nahrungsaspekt im Vordergrund steht. Untersucht man das THL nach dem Brustmotiv so zeigt sich, dass dieses öfter mit dem

<sup>199</sup> Achtung: Das THL hat eine andere Zählung der Verse als im Aufsatz von Chappuzeau. Die Verszählungen können variieren. Das THL hält sich an die Verszählung der Vulgata, bei der Einheitsübersetzung und anderen gilt die Überschrift „Das Hohelied Salomons“ als Vers 1, die Verszählung verschiebt sich daher um einen Vers nach hinten: Bsp: 1,1b (THL) = 1,2b (Chappuzeau).

<sup>200</sup> Vgl. Chappuzeau (1975) S. 102-109.

<sup>201</sup> Vgl. Friedrich Ohly: Gebärden der Liebe zwischen Gott und dem Menschen im St. Trudperter Hohelied. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft 34 (1993) S.10-31. hier: S. 19.

<sup>202</sup> Vgl. LCI, Spalte 336f. Ähnliche Darstellungen erfreuten sich vor allem auch in monastischen Kreisen bis in die Barockzeit größter Beliebtheit. In der Bernhards-Kapelle im Heiligen Kreuzerhof zielt den Hochaltar eine Darstellung des Heiligen Bernhards, der von Marias Milchstrahl genährt wird. Das Bild malte der berühmte Barockkünstler Mario Altomonte 1730.

<sup>203</sup> Vgl. Keller. S. 217.

mittelhochdeutschen Wort für Milch (vgl. Cant. 1,1b; 1,3c; 4,11; 5,12; 7,12; 8,8), das im Text zwischen *milech* und *spunne* variiert, vorkommt und dann in Verbindung mit dem essmystischen Einverleiben steht.

Ähnliches hält auch Keller fest:

Sie [die Brüste] vereinigten sowohl erotische als auch mütterliche Assoziationen, was sie zu einem stark ambivalenten Allegorese-Gegenstand macht. In Anlehnung an Caroline Walker Bynums Untersuchung darf aber sicherlich angenommen werden, was die Autorin für die mittelalterliche Ikonographie festhält: Der mittelalterliche Betrachter assoziiert nackte Brüste eher mit Nahrung, die ihnen auf dem Bildern oft beigesellt ist, als mit Sexualität.<sup>204</sup>

Im Brustmotiv mischen sich im THL eine wörtliche und eine geistige Deutung. Einerseits können die Brüste tatsächlich für die Mutterbrust stehen, an dem ein Kind gesäugt wird. Maria ist es die Jesus, der Fleisch gewordene Inkarnation Gottes, die Brust gibt. Andererseits stehen die Brüste und deren Milch auch allegorisch für die Liebe, die Menschen Gott entgegenbringen und mit der sie Gott nähren.

Die „ambivalente“ Deutung der Brüste, die im christlichen, besonders im asketischen Lebenskonzept, vorbereitet ist, mag als Paradebeispiel für die Ambivalenz der Körper-Deutung generell gelten. An ihr wird sichtbar, was einer inkarnationsbezogenen, mystischen Hoheliedauslegung besonders dienlich sein muss. Die doppelwertige Auslegung eines menschlichen Körperteiles entspricht den Bedingungen der historischen Menschwerdung Gottes. In der Brust sind sowohl menschliche Hilfsbedürftigkeit zu Zeiten des Alten Testaments als auch Erlösung lesbar, die durch die Geburt Gottes als Mensch geschehen ist.<sup>205</sup>

Der Autor des THLs versteht es die Brüste-Allegorie gekonnt für seine mystagogische Didaxe einzusetzen. Er leitet die Nonnen in THL 112,27/28-113,26 an, geistige Mutterschaft für ihre Mitmenschen zu übernehmen. Die Brüste der Barmherzigkeit werden auch als das Liebesgebot der Gottesliebe und Nächstenliebe ausgelegt. Die eine Brust nährt die Seele, damit sie sich in Gottesliebe kräftigt, die andere stillt die Seelen der Nächsten. Die Mutterschaft ist also zweifach zu verstehen, einerseits als ein verinnerlichter Liebesvorgang andererseits als eine Liebe nach Außen. Erstens: Die Seele gebiert geistig Christus. Zweitens: Die Nonnen wenden sich ihren Mitschwestern zu und unterweisen diese in geistiger Seelenführung. Als Vorbild steht Maria, die als erste von Gott genährt wurde. (vgl. THL 14,8-17). Sie ist es wiederum die Christus nährt. Der Autor fordert sein Publikum auf die Christus-

---

<sup>204</sup> Ebd. S. 217. Keller bezieht sich hier auf: Caroline Walker Bynum: Fragmentation and redemption: Essays on gender and the human body in medieval religion -New York: Zone Books 1992.

<sup>205</sup> Keller (1993) S. 223.



Geburt geistig in der Seele nachzuvollziehen und in Anlehnung an Maria eine geistliche Mutterschaft anzutreten.

Anders als bei Bernhard scheint im THL das Mutter-Kind-Motiv nicht eine Führungsqualität oder ein Autoritätsverhältnis auszudrücken. Eine hierarchische Ordnung nach Äbtissin und Klosterschwestern ist im THL nicht gemeint. In diesem Text sollen vor allem die Mutterschaft übernehmen, die bereits Erfahrung mit der geistigen Gottesgeburt haben. Sie sollen die noch Unerfahren leiten und sie unterstützen zu spiritueller Gotteserfahrung zu gelangen.<sup>206</sup>

#### **5.1.1.2. Textstellen: Cant. 1,1b; Cant.1,3c und Cant. 5,1b**

**Zu Cant 1,1b:**

**dîn brust unde dîn spunne bezzer  
ist denne der wîn.**

**(THL 14,3/4f.)**

Zu Beginn meiner Untersuchung möchte ich einige Fragen<sup>207</sup> stellen, die mir eine Richtschnur geben sollen, den Text von Cant. 1,1b und Cant. 1,3c näher zu untersuchen.

1. Wer spricht hier zu wem? Aus dem Ergebnis folgt die damit eng verbundene Frage:  
Zu wem gehören die hier angesprochenen Brüste?
2. Wie fließt der Vergleich in den Text ein?
3. Was bedeutet der Wein in diesem Zusammenhang und zwar im Besonderen dann,  
wenn die Milch besser sein soll als der Wein?

Der Kommentator des THL beginnt seine Exegese vorerst mit einer Übersetzung des Vulgata-Textes in das Mittelhochdeutsche: dîn brust unde dîn spunne bezzer ist denne der wîn.

(THL 14,3/4f.) Der entsprechende Vulgata-Text des Hohenlieds lautet: *quia meliora sunt ubera tua vino* (Textfragment aus Vulgata Cant. 1,1). Es fällt auf, dass in dieser Textpassage nur von „ubera“ d.h. Brüsten die Rede ist jedoch nicht von Milch beziehungsweise Muttermilch. Im Vergleich zur Vulgata und der Übersetzung von Williram von Ebersberg, die dem Autor des Trudperter Hohenlieds als Vorlage diente,<sup>208</sup> wird der Text erweitert. Willirams Übersetzung von „ubera“ (Lateinisch: uber, eris n. = Brust) wird von *spûnne* auf

---

<sup>206</sup> Vgl. Keller (1993) S. 229.

<sup>207</sup> Zu diesen Fragen hat mich eine Untersuchung von Gertrude Chappuzeau inspiriert. Sie stellt ähnliche Fragen, um die Kommentare einiger Kirchenväter zu Cant. 1,1b miteinander zu vergleichen. Vgl. Chappuzeau (1975) S. 102.

Mir scheint dieser Zugang auch für meine Analyse des THLs günstig, da durch die Fragen die für den Kommentar wesentlichen Schlüsselstellen des Verses fixiert werden.

<sup>208</sup> vgl. Keller (1993). S. 31.

*brust unde spûnne* (THL 14,3/4) erweitert.<sup>209</sup> Der Autor des THL unterscheidet zwischen den beiden Begriffen und übersetzt daher anders ins Mittelhochdeutsche. Weiters wird deutlich, dass es hier eigentlich dem wörtlichen Sinn nach um eine weibliche Brust geht, denn sowohl die lateinische Vorlage<sup>210</sup> als auch ihre mittelhochdeutsche Entsprechung verwenden einen Begriff, der diese bezeichnet, und eine Bildwelt der Mutterschaft signalisiert.

Trotzdem wird im THL die Stelle auf den Bräutigam bezogen. Durch die Formulierung *dîner heiligen muoter* (THL14,5f.), im Besonderen durch das verwendete Possessivpronomen, ist zu erkennen, dass offensichtlich von Christus die Rede ist, er wird hier angeredet. Die Milch gebenden Brüste gehören also zu Christus.

In der Auslegung der Brüste geht der Autor des THLs ebenfalls traditionell vor und legt diese auf das Alte und das Neue Testament aus.<sup>211</sup> Der Verfasser des THLs begründet seine Vorgehensweise nicht, er scheint aber dieser Tradition zu folgen, wenn er auch die beiden Testamente beziehungsweise Gesetze nicht wörtlich erwähnt: Er bezieht sich auf die beiden Bibelteile, indem er den Wechsel des Gottesbildes thematisiert. Das wird deutlich durch den folgenden Satz:

wan dîn drô unde dîn vaterliche vorhte  
diu ist uns worden zeineme müeterlicheme zarte.

(THL 14,7f.)

Das in der Textpassage angesprochene *dû* bezieht sich dabei auf den väterlichen Gott, dessen Wesen sich von der herrischen, mit dem Gesetz drohenden Vaterposition, der Ehrfurcht entgegen gebracht werden muss, in mütterliche Zuneigung gewandelt hat.

Der Gegensatz Milch-Wein wird hier schon indirekt aufgegriffen und auf den Wandel von Gottes Verhalten dem Menschen gegenüber vom Alten Testament zum Neuen Testament bezogen. Das Bild des Weines steht hier offensichtlich für ein männlich, dominantes Gottesbild, das herrisch und streng mit Androhungen auf Strafvollzug, im Falle eines Gesetzesübertretens, über seine Schöpfung herrscht, während die Milch die weibliche, fürsorgliche Wesensseite Gottes betont.

Maria – auch hier in einer wichtigen Vorbildfunktion für das Nonnenpublikum – kommt als erste in den Genuss von Gottes Gnadenmilch. Das Säugen, das eine besonders intime

---

<sup>209</sup> vgl. Kommentar von Ohly (1998) S. 593.

<sup>210</sup> „uber, eris n.“ bezeichnet eindeutig die weibliche Brust, sollte hier eine männlichen Brust gemeint sein, müsste der Text „pector, oris n.“ lauten.

<sup>211</sup> Diese Vorgehensweise wird bei Hippolyt beispielsweise noch deutlicher begründet. Der Ansatzpunkt ist hier die Zahl „Zwei“: Sowie also der Mensch zwei Brüste hat, so gibt es auch zwei Gesetze, nämlich das Alte und das Neue Testament. Nähere Erklärungen dazu finden sich bei Chappuzeau (1975) S. 102.

Beziehung zwischen Gott und Maria ausdrückt, ist ein Bild für die Gnadengabe, die Maria von Gott erhält. Als Konsequenz dieses Geschenkes widmet Maria Gott ihre Jungfrauenschaft. (THL 14,8-17)

Maria, deren Vorzüge im THL an vielen Stellen erwähnt werden, ist von Gott erwählt Christus zu gebären. Sie ist seine Amme und nährt ihn mit ihrer Milch. Interessanter Weise wird hier ein anderes mittelhochdeutsches Wort verwendet: Die Muttermilch Marias wird als *mileche* (THL 14,20) bezeichnet, während die göttliche Milch immer unter den Begriff *spunne* (THL 14,12; 15,4; 15,11) vorkommt. Das Bild, das hier durch den Text evoziert wird, zeigt Maria als das Jesuskind stillende Mutter.<sup>212</sup> Hier ist der Text also nicht nur eine Metapher für die Aufopferung und Hingabe einer Mutter zu ihrem Kind, sondern durchaus rein wörtlich zu verstehen.

Wie auch Ohly<sup>213</sup> bemerkte, ist das wechselseitige Säugen von Maria und Christus paradox. Das Bild steht jedoch auch hier für eine besonders, intime Beziehung zwischen den Beiden.

In THL 14,24 wird der Wein zum ersten Mal wörtlich erwähnt. Obwohl die Übersetzung des Hohenliedtextes keine Entsprechung dazu hat, wird hier das Adjektivattribut *bitter* (THL 14,23) hinzugefügt. Über die Bedeutung des bitteren Weines lassen sich viele Vermutungen anstellen. Es stellt sich dabei auch die Frage, ob ein Wein überhaupt bitter schmecken kann beziehungsweise, ob diese Geschmacksbezeichnung überhaupt unserer heutigen Vorstellung von „bitter“ entspricht. Spekulationen darüber oder auch die Vermutung, dass mit „bitteren Wein“ Essigwein gemeint sein könnte, sind für das Textverständnis des THLs nicht weiter relevant.

si [Maria]zôch in  
lieplîche unde vlîzeclîche mit müeterlicher mîleche.  
want dû sie ê gesouget hetest mit dîner ensteclicher minne, dâ  
zir nam ende die scherpfe der alten ê unt der bitteren  
wînes. doch getranc si des wînes âne durst. daz quît:  
si dienete der ê âne schulde.

(THL 14,19-25)

An dieser Textstelle bezieht sich der Wein wieder auf das strenge und harte Gesetz des alten Testaments, unter dem sowohl Maria als auch Jesus leben und leiden müssen.

Der Wein wird also kontrastiv zu der Süße der Milch eingesetzt. Der Vergleich Wein und Milch wird durch die Adjektive „süß“ und „bitter“ noch verstärkt. Die *scherpfe der alten ê unt*

---

<sup>212</sup> Vgl. Darstellungen der mittelalterlichen Ikonographie: Maria Lactans

<sup>213</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 593f.

*des bitteren wînes* führen zum Kreuzestod Christus. Es geht also klar aus dem Text hervor, dass der Wein in diesem Zusammenhang offensichtlich nichts Gutes bedeutet.<sup>214</sup>

Mit einer abschließenden Bemerkung über Christus und Maria wird der Spannungsbogen in das 12. Jahrhundert und die gegenwärtige Situation im Kloster gezogen.

Der Autor wendet sich ab THL 14,28 seinem Publikum nun direkt zu, er spricht es an und schließt sich den Zuhörenden in einem *wir* an. Aus der Geschichte von Maria und Christus leitet der Autor seine Didaxe ab. Typisch für das THL wird ein Zusammenhang zwischen dem Vergangenen und dem Gegenwärtigen hergestellt, um die Heilskontinuität zu zeigen. Der Autor stellt einen Bezug zwischen der Gnadenmilch und der gegenwärtigen Lebenssituation her und fragt danach, wie man auch zum Empfangenden der göttlichen Gnade werden kann. Als Lösung dafür sieht der Autor das demütige und reine Leben, das Gott in Jungfräulichkeit<sup>215</sup> beziehungsweise langer Keuschheit<sup>216</sup> gewidmet wird. In Anlehnung an das Vorbild Marias hat Gott den Menschen die Aufgabe gestellt, Christus geistig zu gebären und ihn mit Tugenden zu nähren. In diesem Bild findet die Milch Entsprechung in den Tugenden.

Das Milch-Bild wird nun nochmals variiert, die Milch ist nun ein Symbol für Christus, denn die Christen werden täglich durch sein Fleisch und Blut genährt. Zweifelsohne kann man hier einen deutlichen Bezug zur Eucharistie erkennen. Das angesprochene „*du*“ (THL 15,6) bezieht sich auf Christus, dessen Verhalten nochmals mit dem einer liebevollen Mutter, die sich um ihr Kind sorgt verglichen wird. Die Milch wird als Heilmittel gegen Augenschmerzen helfen.<sup>217</sup> Dass gerade die Augen mit der Gnade Gottes heilt werden können, schließt thematisch gut an die Tradition der Auslegung des Wein-Milch-Motives an: Gott öffnet den Menschen die Augen und erleuchtet sie durch das Evangelium.

Zusammenfassend möchte ich zu der Textpassage des Kommentar (THL 14,3-15,10) bemerken, dass das Bild der Milch mehrfach verwendet wird und dementsprechend variiert, während der Wein als Thema nur zweimal erwähnt wird. Wie wichtig die Milch im

---

<sup>214</sup> In anderen Hoheliedkommentaren wird das Negative des Weines noch durch entsprechende Bibelzitate z.B.: Gen, 9,28 begründet. Der Autor des THLs beschränkt sich in seinen Kommentar den Gegensatz von süß und bitter aus der Tradition zu übernehmen.

<sup>215</sup> Hier wird deutlich, dass der Text an ein Nonnenpublikum gerichtet ist.

<sup>216</sup> Es wird in der didaktischen Anweisung, Marias Vorbild zu folgen, berücksichtigt, dass im Kloster auch Witwen beziehungsweise Ehefrauen, die sich für ein Klosterleben entschieden haben, lebten.

Zu verheiratete Frauen im Kloster vgl. auch Wisniewski (1995) Kapitel 2. Keller (1993) S. 231f.

<sup>217</sup> Ohly schreibt in seinem Kommentar: „Die Milch ist seit Plinius (23-79.n.Chr.) ein bekanntes Mittel gegen Augenschmerzen.“ Siehe: Ohly (1998) S. 600.

Vergleich zu dem Wein ist, zeigt sich auch in der relativen Häufigkeit der Verwendung des Begriffs. Das Milch-Thema wird mit unterschiedlichen milchgebenden Personen beziehungsweise Empfangenden durchgespielt und findet seinen Höhepunkt in THL 15,4: *wande Christ ist daz spunne der niuwen genâden*.

Der Wein steht, wenn er im Text vorkommt, im direkten Kontrast zur Milch und wird im Vergleich zu ihr abgewertet. Dieses Werturteil wird durch den Zusatz des Adjektivs *bitter* noch betont und verstärkt. Die Auslegung des Weines bezieht sich im Kommentar zu Cant. 1,1b immer auf das Alte Testament beziehungsweise genau auf die Zeit des Gesetzes.

### **Zu Cant. 1,3c:**

**ich vröuwe mich  
unde mende mich in dir unde bin gehügende dîner  
brüste unde dînes spunnes, daz bezzer ist [...]  
danne der [...]wîn [...].**

**(THL 19,1-6)**

An dieser Textstelle zeigt sich, dass der Autor teilweise seinen Kommentar in seine Übersetzung gleich einfließen lässt. Aus Gründen der Übersichtlichkeit habe ich hier nur den Teil der Übersetzung der lateinischen Verse *exultabimuset laetabimur in te, memores uberum tuorum super vinum*. (Textfragment aus Vulgata Cant. 1,3) fettgedruckt angeführt.

Der Text stimmt sinngemäß zum Teil mit Cant.1,1b überein, die Interpretation der Bibelstelle erfolgt daher auch ähnlich wie in THL 14,3/4-15,10. Da es auch hier um einen Vergleich zwischen Wein und Milch und geht und Brüste eine Rolle spielen, eignen sich als Ausgangsfragen für meine Analyse dieselben wie bei Cant. 1,1b.

Die Milch steht auch hier wieder als Steigerung zu dem Wein. Da die Braut den Bräutigam direkt anspricht (THL 19,1), gehören die Brüste und die daraus stammende Milch zum Bräutigam. Auch hier fällt auf, dass der Autor *spunne* ergänzt, im Vulgata-Text ist nur von Brüsten die Rede. Die Milch war jedoch auch schon bei der Interpretation zu Cant. 1,1b entscheidend, da sie für die Gnade Gottes stand, mit der er Maria tränkte (THL 14,9ff.). Der Autor greift auf die bereits kommentierte Textstelle Cant. 1,1b zurück und setzt hier den Vergleich Milch-Wein parallel zu der Gnade und dem alten Gesetz. In den Übersetzungstext schreibt er daher seinen Kommentar ergänzend: *bezzer ist dîne erbarmen und dîn genâde danne der kânige wîn*. (THL 19,3f.) Auffällig ist dabei der Zusatz *kânige*. Der Wein wird als bitter bezeichnet, ohne dass der Bibeltext dazu Anlass gibt. Wie auch schon in Cant.1,1b dient das zugefügte Adjektiv dem drastischeren Vergleich von Milch und Wein.

Auch wenn Ohly der Verwendung des Wortes *kânig*<sup>218</sup> keine besondere Bedeutung beimisst und den Vers als schlichte Wiederholung von Cant. 1,1b ansieht,<sup>219</sup> möchte ich hierauf hinweisen: *kânig* ist ein mittelhochdeutsches Wort, das in der Literatur grundsätzlich sehr selten vorkommt.<sup>220</sup> Im THL ist diese Textstelle der einzige Beleg dazu. Das Adjektiv *bitter* wird hingegen öfter im THL verwendet (vgl. Kommentar zu Cant 2,11-13) und ist von der Grundbedeutung nicht so negativ besetzt. Bitterkeit wird vor allem im Kontrast zur Süße beschrieben.<sup>221</sup> Unter dem Stichwort *kâne*c findet sich im *Lexer-Wörterbuch* ein Verweis auf *kâmic*“und folgende Übersetzung: „Schimmel auf vergorenen Flüssigkeiten“. <sup>222</sup> Das Wörterbuch zum THL schlägt „schimmelig“ als neuhochdeutsche Entsprechung für das im THL verwendete *kamic* vor.<sup>223</sup> Wein, der auf der Oberfläche bereits Schimmel gebildet hat, ist ungenießbar und geht über die Stufe des Essigweins bereits hinaus. Der *kânige* Wein ist daher eine Steigerung zu dem *bitteren wîn* aus Cant. 1,1b. Der Wein wird mit diesem zusätzlichen Adjektiv noch mehr abgewertet und ist hier stark negativ besetzt.

Der Wein wird auch an dieser Stelle mit dem alten Gesetz verbunden. Doch dieses Gesetz ist nicht mehr brauchbar. An seine Stelle tritt das neue Gesetz der Gnade.

In Cant 1,1b steht das Milch-Wein-Bild für die beiden großen Bibelteile, das Neue und das Alte Testament, wobei der Vorzug eindeutig dem Neuen Testament, das durch die Milch symbolisiert wird, gegeben wird. Auch hier ist der Wein Symbol für das Alte Testament und die Milch für das Neue, es wird jedoch eine eindeutige Wertung vorgenommen. Der Wein ist schlecht, bitter und schimmelig. Er kann daher keine ernsthafte Alternative zur Gnadenmilch sein. Das alte Gesetz verliert seine Berechtigung und muss durch das Evangelium ersetzt werden.

Die Deutung des Milch-Wein-Steigerungsmotivs und Auslegung auf die Süße des Evangeliums und Strenge des Gesetzes ist seit Beda üblich zur Interpretation der Textstelle.<sup>224</sup>

<sup>218</sup> Die Schreibweise variiert abhängig vom Herausgeber: „kânig“ (Ohly), „kamic (chanec)“ (Sauer-Geppert), „kâmic“ beziehungsweise „kâne”c“ (Lexer).

<sup>219</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 628

<sup>220</sup> Vgl. Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuche von Benecke-Müller-Zarncke. Nachdruck der Ausg. Leipzig 1872-1878 mit einer Einleitung von Kurt Gärtner. 3 Bde. Stuttgart: S. Hirzel 1992.

Es finden sich dort nur wenige Belegstellen. Band 1, Spalten 1504 – 1507.

<sup>221</sup> Der Vers Cant. 2,11-13 enthält auch das Gegensatzpaar bitter-süß. Dort beziehen sich diese Eigenschaften auf die Früchte des Feigenbaums. In der Auslegung zu Cant. 2,11-13 liegt ein Sonderfall vor, da die unreifen, bitteren Feigen sogar noch das Potential zur süßen Frucht in sich tragen.

<sup>222</sup> Vgl. Lexer Band 1, bzw. Band 1, S. 785f.

<sup>223</sup> vgl. Sauer-Geppert (1972) S. 84.

<sup>224</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 628.

Auch bei Williram finden wir den Vergleich ähnlich ausgelegt: Die Gnade des Evangeliums wird als süßer als die Strenge des Gesetzes bezeichnet. (vgl. Williram 7) Durch ein Schriftwort wird der Unterschied zwischen dem Neuen und dem Alten Testament noch verdeutlicht. Während nach dem alten Gesetz auf viele Delikte die Todesstrafe steht, spricht Jesus zu uns im Evangelium: *Non veni vocare iustos sed peccatores*. (vgl. Williram 7)

Ich fasse zusammen: Cant. 1.3c wiederholt und verstärkt die Aussage aus Cant. 1,1b. Der Autor kommentiert deswegen diesen Canticum-Vers nur in wenigen Zeilen und greift dabei auf bereits aus dem Kommentar zu Cant. 1,1b Bekanntes zurück. Das Steigerungsmotiv von Wein zu Milch wird weiter durch das stärker negativ besetzte Adjektiv *kânig* ausgebaut, die Auslegung erfolgt wie bei Cant. 1,1b. Der Wein ist Sinnbild für das alte Testament und die Milch steht für die Gnade des Neuen Testaments.

#### **Zu Cant. 5,1b:**

**ich kom in mînen garten, mîn swester,  
mîn gemahle. Ich sneit dâ mirren mit mînen  
bîmenten, ich az dâ den waben mit mînem honege,  
ich tranc dâ mînen wîn mit mîner mileche.**

**(THL 64,6/7-10)**

Dem Übersetzungstext (siehe oben) ist ein *er spricht* (THL 64,6/7) vorangestellt. Die Worte, die in der Ich-Form gesprochen sind, werden somit dem Bräutigam in den Mund gelegt: *dô ich kom in die wambe mîner muoter, daz was der beste garte*. (THL 64,11f.) Durch die Formulierung *die wambe mîner muoter* wird klar, dass es sich bei dem Bräutigam nur um Christus, den Sohn Gottes, und keine andere trinitarische Gestalt handeln kann. Maria ist in diesem Vers die angesprochene Braut. Sie wird auch als Schwester bezeichnet. Was auf den ersten Blick dem Leser paradox erscheinen mag, wird unter dem Begriff der Gotteskindschaft verständlicher. Maria ist wie alle Menschen ein Kind Gottes, gleichzeitig ist sie aber auch die Mutter Jesus, dem Sohn Gottes. Somit vereint sie in einer Person sowohl Mutterschaft als auch Schwesternschaft Christi.

Der Garten wird offensichtlich als Symbol für die Jungfräulichkeit Marias gedeutet.

Trotzdem ist die Perspektive die eines Erzählers, denn im weiteren Kommentar wird von Gott in der Er-Form gesprochen.

ich sneit dâ  
mirren samt mînem bîmenten, daz was der scharpfe tût,  
den er durch uns leit.

**(THL 64,12-14/15)**

Im Lateinischen Text finden wir eine dreigliedrigen Konstruktion: *myrram meam cum aromatibus meis, favum cum melle meo, vinum meum cum lacte meo* (Textfragment: Vulgata Cant. 5,1) Alle Substantive mit der Ausnahme von *favum* haben jeweils ein besitzanzeigendes Fürwort, das auf die Erste Person Singular verweist. Auffällig ist hier auch die Verbindung durch *cum*. In der Interpretation und dem Kommentar spielt diese jedoch nur teilweise eine Rolle.

Die Mittelhochdeutsche Übersetzungsversion übernimmt dieses Konstrukt weitgehend. Die drei Paare „Myrrhe mit Gewürze“, „Waben mit Honig“, „Wein mit Milch“ werden im Kommentar zweifach aufgegriffen: In dem ersten, christologischen Abschnitt (THL 64,10-65,2) wird die Bibelstelle auf das Leben Christi hin interpretiert.

Kurz zusammengefasst: Der Text beginnt mit der Deutung des Gartens und der jungfräulichen Geburt. Der Erzähler berichtet weiter über den qualvollen Tod, versinnbildlicht durch die Myrrhe, deutet das Essen des Honigs inklusive der Waben als Auferstehung und vollendet die Vita Christi mit dem Bild des Weines und der Milch, das für die Himmelfahrt steht. In einem zweiten Abschnitt (THL 65,3-66,2) wird die Textstellen neu interpretiert und eine Verbindung zu dem klösterlichen Leben hergestellt.

### **Erster Abschnitt:**

Bei einer genaueren Betrachtung und einem Vergleich mit dem Williram-Text fällt auf, dass der Autor bei seiner Textarbeit durchaus selbstständig agiert und seine Übersetzung bewusst ändert. Im Vulgata-Text als *myrram meam cum aromatibus meis* (Vulgata Cant.5,1b) bezeichnet und auch bei Williram so übersetzt (vgl. Williram 74), ändert der Autor hier *meam* ab und lässt das besitzanzeigende Fürwort weg. Er begründet sein redaktionelles Handeln auch in seiner Interpretation des Textes. Der Autor deutet den symbolkräftigen Akts des Myrrhe-Schneidens als *scharpfe [n] tôt*, den Christus für die Menschheit erlitt. (THL 64,13). Die Myrrhe<sup>225</sup> ist Sinnbild für den Tod.

Da die Worte jedoch Christus spricht, deutet die Auslassung von *meam* daraufhin, dass ihm der Tod nicht anging (THL 64,16). Die Gewürze, die für seine Wundertaten stehen, sind jedoch sehr wohl göttlichen Ursprungs, eine Befügung durch *mînen* ist sinnvoll, da sie nur zu Gott alleine gehörig sein können.

---

<sup>225</sup> Die Myrrhe ist traditionell eine Pflanze, die auf Grund ihrer Bitterkeit und ihrer Farbe oft mit dem Tod verbunden wird. Es gibt einen Brauch diese in das Grab zu legen, um die Leiche vor Fäulnis zu bewahren. vgl. Hans Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zum St. Trudperter Hohenlied und zu Gottfrieds von Strassburg „Tristan und Isolde“ (= Medium Aevum. Philologische Studien) –München: Wilhelm Fink Verlag 1974. S. 39f.



Interessant ist die Interpretation des THL-Verfassers in Bezug auf das Essen der Waben. Wie der Hoheliedtext zu Cant. 5,1b besagt, isst der Ich-Sprecher den Honig samt der Wachshülle. Der Kommentator des THLs erklärt diesen versinnbildlichten Essvorgang, indem er Honig und Wachs mit der Auferstehung verbindet. Nur durch die göttliche Kraft konnte Christus auferstehen. Das göttliche Wirken ist ebenso besonders und außergewöhnlich, wie das Essen von Wachs.

Er sprîchet: ich az dâ waben mit mînem honege.  
daz wahs ist ungewonelîch ze ezzene. ez bezeichnenet  
sîne urstende, diu was von sîner göttlichen krefte. von  
diu sprichet er: ich az waben mit mînem honege.

(THL 64,21/22-25)

Aus dem Kommentar des Autors wird jedoch nicht eindeutig klar, was der Honig bedeutet und wofür das Wachs steht. Das zweigliedrige Element Wachs-Honig wird zusammen interpretiert.

Das Wein- Milch-Gemisch wird als Himmelfahrt ausgedeutet.

der wîn bezeichnet sîne ûffart, diu  
was vroelich allen den sînen. alsô die mit wîne  
gevrôuwet werdent, alsô was uns sîn ûffart, diu  
unsageliche vrôude aller welte.

(THL 64,27/28-31)

Der Wein steht dabei für ein positives Bild der Freude, wie wir es auch teilweise in der Bibel finden. Während der Wein ein Element des Himmlischen ist, stellt die Milch einen Bezug zum Irdischen dar. Das Bild der Milch steht für die Menschheit Christi, die auf Erden den Tod erlitten hat. Obwohl der Bedeutungsschwerpunkt auf dem Wein liegt und die Milch nur durch *mit* beigeordnet ist, stehen hier Wein und Milch gleichwertig nebeneinander. Anders als in Cant 1,1b und 1,3c gibt es hier keine Wertigkeit und Graduierung. Milch und Wein sind unterschiedliche Aspekte Christi und spiegeln seine göttliche und menschliche Natur wider. Die Milch steht dabei für die menschliche, durch die Auferstehung wieder hergestellte, Natur Christi. Beide Symbole sind hier positiv besetzt. Der Wein ist ein Zeichen der Freude und wird in diesem Zusammenhang sogar doppelt erwähnt. Die Himmelfahrt ist allen eine solche Freude, wie auch der Wein erfreut. (vgl. THL 64,27-31)

Durch die Auferstehung und durch die Himmelfahrt wird ein Zustand des Heils im Himmel wiederhergestellt. Der menschliche Teil Christus, der auf Erden Qualen erdulden musste, wird dort wieder geheilt und *milechlich* und *lintlich* gemacht. (THL 64,33;THL 65,1)

Wie auch in der Interpretation zu Cant 1,1 wird das Bild der Milch mit heilender Wirkung verbunden.

### ***Zweiter Abschnitt:***

Ab THL 65,2/3 wird erneut ein Bezug zu dem Klosterleben hergestellt. Es wird eine Parallele zwischen den Leiden Christi und den Märtyrern gezogen. Das Myrrhe-Schneiden wird nochmals aufgenommen und in Bezug auf das klösterliche Leben neu interpretiert.

Die Myrrhe wird wieder mit dem Tod konnotiert. Die Interpretation der Schneidetätigkeit erfolgt jedoch anders als bei der Tradition von Beda und Williram. Während in diesen Kommentaren, die Märtyrer aus dem Leben durch die Sichel des Todes abgeschnitten werden und belohnt werden für ihre guten Taten mit dem ewigen Leben<sup>226</sup>, ist im THL das Myrrhe-Schneiden symbolisch eine Strafe für die schlechten Menschen im Kloster.

Die Gewürze, das Wachs, der Honig und der Wein stehen jeweils für einen Typ von Ordensleuten. Die Gewürze stehen für die guten Menschen, die ein Leidensschicksal geduldig ertragen. Diesen hilft Gott und bewirkt Wunder. Im Gegensatz dazu stehen die Bösen, die die anderen martern, diese werden durch den Tod bestraft. Das Wachs sind diejenigen, denen Gott noch zur Besserung verhelfen muss. So schwer verdaulich wie das Wachs ist, so ist es voller Mühen, diese Menschen zu bekehren. Der Honig steht für die, die sich im Verlangen nach Weisheit Gott zugewandt haben, ebenso wie der Wein Symbol ist für diejenigen, die Gott Freude bereiten. Der Wein symbolisiert die höchste Stufe, da dieser Menschentyp von Natur aus und Kindheit an gut ist.

Der Autor zeichnet in dieser Textpassage ein vielfältiges Bild von Menschentypen, die in einem Konvent leben. Die im ersten Abschnitt noch klar erkennbare drei Paare „Myrrhe mit Gewürzen“, „Waben mit Honig“, „Wein mit Milch“ werden im zweiten Abschnitt anders aufgelöst. Beim Paar „Wabe-Honig“ lässt sich eine eindeutige Abstufung erkennen. Der Wein scheint die oberste Stufe zu sein, er wird durch die Milch noch modifiziert. Die Menschen, die Gott erfreuen wie auch der Wein Freude bringt, werden Gott im Himmel zu Milch. Sie dürfen ohne Gericht zur Gnade gelangen. Die Milch scheint in diesem Fall den Wein noch zu übersteigern, der Wert des Wein wird dadurch jedoch nicht abgeschwächt. Wein und Milch sind beide Zeichen der Freude. Im irdischen Bereich ist von Wein die Rede, in der Göttlichen Sphäre wird der Wein zu Milch gewandelt. Die Milch steht dabei wieder in Verbindung mit der göttlichen Gnade. Diesmal ist der Vorgang des Trinkens jedoch umgekehrt als in Cant. 1.1b. Gott trinkt und erfreut sich an Wein und Milch.

---

<sup>226</sup> vgl. Ohly (1998) S. 915.

Abschließend möchte ich die wichtigsten Ergebnisse zu Cant.5,1b festhalten: Wein und Milch treten in Cant. 5,1b als Paar gemeinsam auf. Anders als in Cant. 1,1b und Cant. 1,3c ist hier kein Vergleich beziehungsweise Steigerungsmotiv aus dem Hohelied-Text vorgegeben. Die Brustallegorie spielt an dieser Textstelle keine Rolle, ob es sich auch hier um Muttermilch handelt ist daher nicht eindeutig feststellbar. Wein und Milch sind eng miteinander verknüpft, es wird jedoch keine Wertung zwischen den beiden vorgenommen. Sowohl der Wein als auch die Milch sind positiv besetzt.

### **5.1.1.3 Zusammenfassung: Wein und Milch im THL**

Wein und Milch kommen im THL dreimal gemeinsam vor. Alle drei Textstellen sind durch den Originaltext des *Hoheliedes* bedingt d.h. der Autor thematisiert das Wein-Milch-Motiv auch nur dann, wenn es aus dem Übersetzungsteil als Kommentar erforderlich ist.

Das mittelhochdeutsche Wort für Milch variiert im Text zwischen *milech* und *spunne* und kommt auch noch an anderen Stellen im THL vor. (vgl. Cant. 4,11; 5,12; 7,12; 8,8) Dort wird die Milch wie auch in Cant. 1,1b und Cant. 1,3c fast immer im Zusammenhang mit den Brüsten erwähnt. Die Brüste-Allegorie steht eng in Verbindung mit dem mystischen gegenseitigen Säugen (vgl. Kommentar zu Cant. 7,3) und Einverleiben der Gnadenmilch, so auch in Cant.1,1b und Cant. 1,3c.

Der Autor hält sich in diesen beiden Versen bei der Interpretation an die Tradition der Ausdeutung von Wein als Altes Testament und Milch als Neues Testament. Unter dem Aspekt der Gnade und dem Heil der durch die Auferstehung Christi neu angebrochenen Zeit kann der Wein nur schlechter sein als die Milch. Der Vergleich Wein-Milch ist gekennzeichnet durch ein Steigerungsmotiv, das im Kontrast der beiden Flüssigkeiten durch attributive Adjektive noch verstärkt wird. Die Milch kennzeichnet dabei Süße, während der Wein als bitter und ungenießbar beschrieben wird. Der Autor des THLs ist bei seinen adjektivischen Attributen sprachlich noch radikaler als andere Hoheliedkommentatoren. Während in Cant. 1,1b der Wein die Eigenschaft *bitter* durch einen zusätzlichen Einschub des Autors erhält, ist das alkoholische Getränk in der Wiederholung des Verses, nämlich in Cant 1,3 c, schon *kânig* und daher ungenießbar. Daher finde ich in diesem Zusammenhang die Bezeichnung „Wein-Abwertungsmotiv“ treffender.

In Cant.5,1b weicht der Autor von dem Konzept in der Wein-zu-Milch-Steigerung ab, möglicherweise ist das auch durch den Originaltext bedingt, der hier keinen Vergleich enthält.

Wein und Milch stehen dort unmittelbar miteinander verbunden und werden in der Interpretation einander nicht gegenüber gestellt. Es geht in diesem Vers nicht um einen Vergleich von Wein und Milch, sondern, abhängig von dem Originaltext, um ein Wein-Milch-Gemisch, das vom Autor interpretiert wird.

Im christologischen Abschnitt der Auslegung bedeutet der Wein die Auferstehung Christi, während die Milch seine Menschheit meint, die den Tod gefunden hat und im Himmel wiederhergestellt wird. Die Transformation führt zur Milch, sie ist aber nicht ein Wandel von Wein zur Milch zu verstehen. Der Wein, ein Zeichen der Göttlichkeit, besteht auch weiterhin, obwohl der milchhaften Zustand im Himmel erneuert wird. Der Wein ist in Cant. 5,1b ein Symbol der Freude und eindeutig positiv besetzt. Wein und Milch gehören in diesem Vers zusammen, sie sind vereint in Christus und spiegeln seine zweifache Natur, die göttliche (Wein) und die im Himmel wiederhergestellte menschliche (Milch) wider. In diesem Kontext gibt es keinen Zusammenhang zu der negativen Bedeutung des Weines in Cant. 1,1b und Cant. 1,3c. Der zweite Abschnitt von Cant. 5,1b entspricht auch nicht dem Wein-Abwertungsmotiv. Zwar handelt es sich dort auch um eine Steigerung von Wein zu Milch, beide sind jedoch positiv besetzt. Wieder ist der Wein ein Zeichen der Freude, in diesem Fall ein Zeichen der Freude Gottes über die guten Menschen. Dieser Wein wird im Himmel zur Milch gewandelt. Die Milch ist in Cant. 5,1b im zweiten Abschnitt eine Modifikation des Weines.

Für das Wein-Milch-Motiv kann abschließend festgehalten werden, dass es ein Zeichen des Wandels ist. In allen Kommentarstellen geht es um eine Transformation zur Milch. Cant. 1,1b und Cant. 1,3c handeln von dem Wandel vom Alten zum Neuen Testament, Cant. 5,1b von der Transformation zur Milch im Himmel. Wenn auch der Wein nicht immer negativ besetzt ist, so wird doch deutlich, dass die Milch ein himmlisches Element ist und mit der Gnade Gottes in engem motivischen Zusammenhang steht und daher prinzipiell den Wein übersteigert.

### **5.1.2. Wein und Apfel**

**Zu Cant. 7,8/9:**

**der stanc dînes mundes der ist alsô epfele stanc  
aber dîn kele alse der tureste wîn.**

**(THL 120,30-121,1)**

Wie auch Williram verbindet der Autor des THLs die Versteile Cant. 7,8b und Cant. 7,9a und legt diese in einem unmittelbaren Sinnzusammenhang aus. Anknüpfungspunkt der THL-

Auslegung ist der Gegensatz zwischen Neuem und Altem Testament. Der Autor setzt dabei einen besonderen Schwerpunkt auf die liturgische Musik. Der Abschnitt THL 121,4-21 über Lieder und Gebete ist auf keine entsprechende Tradition zurückzuführen und dürfte eine Neuschöpfung des Autors sein.<sup>227</sup>

Die Worte des Verses Cant.7,8/9 sind aus der Perspektive des Bräutigams gesprochen, das angesprochene „Du“ ist daher die Braut. Um die Perspektive deutlich zu machen, stellt der Autor dem Vers *er spricht ze sîner gemahelen*. (THL 120,28/29) voran.

Dieser Teil des THLs ist nicht dialogisch gestaltet d.h. es handelt sich hier nicht um eine Rede des Bräutigams zur Braut. Im Vers selbst ist das sprechende Ich zwar Gott, aber in der Auslegung ist keine Ich-Perspektive enthalten. Der Autor schreibt aus einer unpersönlichen Sicht und erklärt den Sachverhalt zwischen dem Brautpaar und legt den Vers aus. Er bezieht die Worte Gottes auf die Christenheit und erklärt die Bedeutung des Verses. Der Text enthält keine Anreden oder Appelle an das Publikum.

In der Auslegung zu Cant. 2,3 (THL 27,20-28,23/24), wie auch schon in Kapitel 3.5.6. beschrieben, wird Christus mit einem Apfelbaum verglichen. Der Autor argumentiert an dieser Stelle unter anderen, dass der Apfelbaum deswegen ein Symbol für Christus ist, weil Äpfel als Krankennahrung so bekömmlich wären. Er stellt die Menschwerdung Christi und dessen Martyrium für die Menschen als Labsaal für die Seele dar. Darauf nimmt auch die Auslegung zu Cant. 7,8/9 Bezug. Die Wirkung des Apfels wird hier noch gesteigert. Anders als in Cant. 2,3 ist er hier Nahrung für Kranke und Gesunde: *daz obez daz labet und kreftiget gesunde unde sieche*. (THL 121,2/3f.) Dem Wein wird selbige Wirkung zugeschrieben.

Die Äpfel werden der Auslegung zu Cant. 2,3 entsprechend als christliches Symbol gedeutet, während der Wein in Verbindung mit dem Alten Testament steht.

mit dem wîne sint die salmen unde die leiche  
bezeichnenet, die Dâvîd machete vor Christes geburte. mit  
dem obeze sint bezeichnenet, die sîr Christes geburte  
gemachet habent die süezen *ymnos* unde die niuwen  
sequentien unde das wunnecliche *gradual* unde des vroelichen *alleliua*.

(THL 121,5-11)

---

<sup>227</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 1144.

In der Interpretation des Autors, der sich bei der Auslegung auf die liturgische Musik konzentriert, stehen also der Wein für die Psalmen und Lieder Davids im Alten Testament und die Äpfel als Zeichen für die neuen, heilbringenden Hymnen, das Graduale und das Halleluja des Evangeliums. Gott erfreut sich an den Lobgesängen und labt sich an ihnen.

der munt, die ez machten, unde der munt,  
die ez singent getriuwelîchen durch gotes êre, der sêle  
unde ire anedâht smeckent gote alsô wole daz niuwe  
obez.

(THL 121,11-14)

Besonders interessant für die Untersuchung der Weinthematik ist folgende Passage der Auslegung:

alsô der wîn tiurer ist danne dehein ander transc,  
alsô ist der *pater noster* unt die salmen tiurer danne dehein  
gebet.

(THL 121,17-20)

Der kostbare Wein wird hier nicht mehr ausschließlich auf Texte des Alten Testaments bezogen, sondern steht hier in diesem Vergleich für die Psalmen und das Vater-Unser. Betont wird sein Wert und seine Kostbarkeit, die durch kein anderes Getränk übertroffen werden kann. Der ursprüngliche Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament wird an dieser Stelle brüchig. Das Bild des Weines wird hier definitiv sehr positiv besetzt und kann in diesem Zusammenhang gar nicht abwertend betrachtet werden. Trotzdem erinnert die Süße des Obstes, die auch bei diesem Teil der Auslegung betont wird, an den Vergleich Milch-Wein in Cant. 1,1b und Cant 1,3c. Die Süße des Evangeliums wird auch hier betont und mit dem süßen Obst verglichen. Möglicher Weise ist das auch ein Einfluss des Williram-Texts, auch hier spielt die Süße eine bedeutende Rolle.

Das THL schwenkt in einer weiteren Interpretation der Äpfel und des Weins den Blick auf die Kirchenlehrer, die auch im Williram Text vorkommen.

daz ist daz obez, daz got dâ  
gemeinet hât. ez sint ouch die lieben lêraere, den diu  
niuwe lêre smecket, daz ist daz *evangelium*, unde der wîn,  
daz ist der alte urkunde.

(THL 121,21-25)

Die Kirchenlehrer sind auch wie Obst für Gott. Ihnen schmecken die neue Lehre und der Wein. Eigentlich sollte hier von Äpfel und Wein die Rede sein. Der Autor deutet die Äpfel jedoch bereits in die neue Lehre aus und erklärt diese als Evangelium. Das Wort *niuwe* zieht hier eine Verbindung zu bereits vorangegangenen Aussagen. Einige Zeilen davor in THL 121,13f. wird bereits das *niuwe obez* erwähnt.

In diesem Fall stehen die Äpfel wieder für die neue Lehre des Evangeliums beziehungsweise für die Kirchenlehrer und der Wein für das Alte Testament. Es kommt also erneut zu einer Trennung von den beiden Bibelteilen. Trotzdem erscheinen diese eher gleichberechtigt nebeneinander zu sein. Eine Wertung wie in Cant. 1,1b und Cant 1,3 wird in diesem bildhaften Vergleich nicht vorgenommen.

**Zu Cant. 7,9b:**

**daz der wole zaeme ze trinkenne ir gemahelen.**

**(THL 121,26)**

Diesen Versteil möchte ich an die Reihe der essmystischen Textstellen anschließen, auch wenn das Wort *wîn* hier nicht wörtlich erwähnt wird. Der Vers schließt direkt an den Wein-Apfel-Vers Cant. 7,8/9 an und handelt inhaltlich immer noch vom Wein, den der Bräutigam trinkt.

Weiterführend zum vorhergegangenen Vers antwortet nun die Braut dem Bräutigam. Der Autor kennzeichnet diesen Perspektivenwechsel wieder durch ein dem Vers vorangestelltes *nû sprîchet diu liebe brût*. (THL 121,25). Dieser Teil der Auslegung ist wieder aus der Ich-Perspektive der Braut geschrieben. Sie spricht Christus direkt an.

Im Gegensatz zu Williram lässt der Autor des THLs hier einen Teil des Vulgata-Textes unübersetzt. *dignum dilecto meo ad potandum labiisque et dentibus illius ruminandum* (Textfragment Vulgata Cant. 7,9) Im THL steht nur die mittelhochdeutsche Version der ersten fünf Wörter, der Rest bleibt unerwähnt und unausgelegt.

Der Auslegungsteil handelt von dem Wechsel der Zeiten nach dem Tod Christi und dessen Auferstehung. Christus hält an der Zeit des Gesetzes und dem Alten Testament fest. Doch sein Tod und seine Auferstehung ist der Anbruch der neuen Zeit, der Zeit der Gnade.

Das Thema „Gesetz und Gnade“ aus Cant. 1,1b wird wieder aufgenommen. Auch in Cant. 7,9 steht der Wein für das Gesetz des Alten Testaments. Christus trinkt diesen.

wande aber dû in der alten ê den tôt lite,  
so michel reht, daz si ende naeme und edi êre des  
alten *sabbati* bekêret würde in die êre des sunnentages.  
daz ist: diu heilige urstende die suln wir mit rehte êren,  
wan diu eine mit der anderen bezeichnenet ist.

**(THL 121,32-122,1)**

Die Auferstehung Christi ist der Beginn der neuen Ära und Grund für den Wechsel des jüdischen Sabbats zum neuen, christlichen Sonntag und der vom Alten zum Neuen Testament.

Ich fasse zusammen: Wein und Apfel kommen als Kombination nur an einer einzigen Textstelle vor. Auch hier geht es indirekt um einen Vergleich der beiden Nahrungsmittel und eine Beschreibung ihrer Qualitäten. Der Autor agiert bei der Auslegung dieser Verse sehr selbstständig und weicht daher stark vom Williram-Text ab. Nachdem im THL bei dieser Passage der Schwerpunkt auf der liturgischen Musik liegt, werden der Wein und die Apfel anders interpretiert als bei Williram. Der Wein ist zwar noch immer in enger Verbindung mit dem Alten Testament und hier besonders mit den musikalischen, alttestamentarischen Gesängen beziehungsweise Gebeten, aber nicht ausschließlich. Das Bild des Weines kann an dieser Stelle sogar für das Vater-Unser stehen, wenn die Kostbarkeit und der Wert des Weines betont werden. Das Obst, im Besonderen das neue Obst, ist ein Symbol für das Neue Testament und die Kirchenlehrer.

Beides, Wein und Äpfel, sind gut und kostbar und geistige Nahrung Gottes, der sich an dem Dienst der Menschen, ihren Gebeten und Gesängen erfreut.

### 5.1.3. Gewürzter Wein

**Cant. 8,2b:**

**dâ schenke ich dir den gepîmenteten wîn [...]  
ûzer rôten epfelen, die vil kornelîn habent.**

**(THL 129,7/8-10)**

Nach einer ausführlichen Auslegung zu Cant.8,2a folgt ein sehr kurzer Teil zu Cant.8,2b. Der Autor mengt dabei die Übersetzung in den Kommentar gleich ein. Bei Williram ist die glühende Liebe zu Christus und die daraus resultierende Nachfolge wesentlich ausführlicher gestaltet. (Vgl. Williram 132G.) Trotzdem folgt der Autor des THLs Willirams Idee inhaltlich, wenn auch in abgeschwächter Form.

Die Sprecherin des Verses – der bereits in die Übersetzung eingeschoben ist – ist die Braut. Sie freut sich darüber, jemandem Gutes getan zu haben. Das Gute wird unterteilt in Handeln durch Werke und Worte und in grundsätzliche Vorbildlichkeit.

dâ gip ich dir, trethin, die vröude mînes herzen,  
die ich hân über die, die mînen werken oder von  
mînen Worten oder von mînem bilde ie gebezzeret.

**(THL 129,10ff.)**

Der Wein wird hier als Symbol der Freude wie im Psalm 104<sup>228</sup> ausgelegt. Dass es sich hier um gewürzten Wein handelt, ist für die Auslegung des Autors nicht weiter von Bedeutung.

---

<sup>228</sup> „Du lässt Gras wachsen für das Vieh, auch Pflanzen für den Menschen, die er anbaut, damit er Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschen erfreut, damit sein Gesicht von Öl erglänzt und Brot das



Über eine Eigenschaft der Kerne, nämlich ihre Süße, wird der zweite Vers-Teil ausgelegt. Süß wie die Kerne des Granatapfels ist auch die Freude der Erwählten Gottes über die Besserung, die sie an ihren Nächsten, bewirkt haben.

#### 5.1.4. Weintraube

**Zu Cant. 1,13:**

**mîn trût ist mir worden ein edele wîntrûbe von  
cypro unde von den wîngarten engaddi.**

**(THL 25,1-3)**

Dieser Canticum-Vers ist der Braut in den Mund gelegt. Ob nun Maria oder die Einzelseele spricht, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor. Der Kommentarteil ist durchgängig in einer Ich-Form geschrieben und könnte sich auf beide Rollen, die Marias und die der Einzelseele, beziehen. Der vorhergehende Vers Cant 1,12, der ebenfalls von der Braut gesprochen wird und mit Cant. 1,13 sinngemäß eng verbunden ist, handelt von der Gottesmutter, wird jedoch nicht in Ich-Form ausgelegt. Wahrscheinlich bezieht sich daher auch Cant. 1,13 auf Maria. Denkbar ist auch, dass der Teil sowohl auf Maria als auch auf die Einzelseele bezogen ist.<sup>229</sup>

In Cant. 1,12 wird die Myrrhe auf den Tod Christi ausgelegt. (vgl. Cant 5,1c) Auch in der Auslegung zu Cant. 1,13 wird dieses Todesthema zuerst aufgegriffen. Das sprechende Ich möchte den Tod Christi, den er für alle erlitt, im Gedächtnis bewahren. Mit dem Gedanken an den Tod ist gleichzeitig auch das Wissen um die Auferstehung verbunden. Die Freude über die Auferstehung wird bildlich mit der Traube von Cypern verbunden.

Auch bei Williram findet sich eine ähnliche Deutung: Die Myrrhe wird aufgrund ihrer Bitterkeit mit dem Tod verbunden und der Wein ist ein Symbol der Freude. (vgl. Williram 21G.) Diese paarweise Auslegung Myrrhe und Traube auf Tod und Auferstehung Christi entspricht einer langen Tradition.<sup>230</sup> Wie auch in Cant. 5,1c ist der Wein ein Zeichen der Freude.

Der Ausleger des THLs variiert das traditionelle Thema, indem er bei der Auslegung der Traube bleibt und das Bild nicht zum Weingetränk weiterentwickelt. Das scheint auch dem

---

Menschenherz stärkt. Die Bäume des Herrn trinken sich satt, die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat.“ (EU Ps 104,14f.)

<sup>229</sup> Ohly geht in seinem Kommentar davon aus, dass der ganze Abschnitt in der Ich-Form in der Rolle der Seele und der Gottesmutter steht. vgl. Ohly (1998) S. 661. Meiner Ansicht nach ist diese Eindeutigkeit nicht gegeben.

<sup>230</sup> Vgl. ebd. S. 661f.

Text der Vulgata eher zu entsprechen: *Botrus Cyri dilectus meus mihi in vineis Engaddi*. (Vulgata Cant 1,13) Während Williram beispielsweise nur zu Beginn darüber schreibt, dass in Zypern die edelsten Reben mit den größten Trauben wachsen und in seinem weiteren Kommentar die Freude über die Auferstehung auf den Wein auslegt (vgl. Williram 21G.), legt der Autor des THLs hier tatsächlich die Frucht aus. Als Konsequenz daraus ist der Vorgang des Einverleibens der Weintraube daher nicht Trinken, sondern Essen. Das Verzehren der Traube wird zum Sinnbild einer mystischen Vereinigung mit Christus. Die Seele labt sich nun an dieser Traube. (THL 25,7) Durch die Auferstehung hat sich Jesus als der Christus offenbart. Die Seele erkennt, wer ihr Geliebter ist. Im mittelhochdeutschen Text steht hier: *wer er ist, den mîne sêle geminnet hât*. (THL 25,8f.) Das ist bereits ein Vorgriff auf Cant.3,3, ein Vers, der die Gottsuche thematisiert.

In THL 25,9-15 wird der Geliebte näher beschrieben. Die sieben Geistgaben aus dem Prolog werden in einer heptischen Reihung, die jeweils mit den Worten *dû bist* beginnt, Christus zugeordnet. Einen Hinweis auf diese Textstelle gibt auch schon der Prolog. Dort steht über Christus geschrieben, dass er alleine die sieben Gaben des heiligen Geist in sich versammelt. (vgl. THL 5,30-32). Die Zusagen auf Christus, die nun folgen, beschreiben seine Funktionen. Die sieben Gaben des Heiligen Geist werden hier in der Reihenfolge nach Jesaja 11,2 aufgelistet, in dieser Ordnung kommen sie im THL-Prolog nur auf Christus bezogen zur Zeit der Gnade vor (THL 4,2-9).

dû bist ein schîm des êwigen wîstuomes,  
dû bist ein lebender brunnen der heiligen vernunste,  
dû bist ein bote des êwigen râtes,  
dû bist ein kempfe der heiligen sterke,  
dû bist ein ordenunge des heiligen gewizzende,  
dû bist ein spendaere der heiligen güete,  
dû bist ein starker rihtaere an dem iüngesten tage des gotes vorhte.

(THL 25,9-15)

Hinter diesem Katalog der Eigenschaften Christi verbergen sich einige biblische Anspielungen. THL 25,9ff. verweisen auf Textstellen aus dem Johannes-Evangelium.<sup>231</sup>

Nach der direkten Rede an Christus den Bräutigam, wendet sich der Autor wieder mehr seinem Zielpublikum zu. Die Rede wird nun an alle gerichtet und eine Konklusio für das Leben des Einzelnen daraus gezogen. Alle, die den Tod und das Leiden Christi auf Erden im

<sup>231</sup> Johannes-Prolog Joh 1,4f. (siehe Fussnote: 37): Das Wort als Licht.

Jesus und die Samariterin beim Brunnen: „Jesus antwortete ihr: Wenn du wüsstest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben.“ (EU Joh ,10)

Jesus über sich selbst: „Wer mich nicht liebt, hält an meinen Worten nicht fest. Und das Wort, das ihr hört, stammt nicht von mir, sondern vom Vater, der mich gesandt hat.“ (EU Joh 14,24)

Gedächtnis bewahren, sollen sich an der Weintraube laben (THL 25,16). Als Vorbild gilt Maria, die in der Auslegung zu Cant. 1,12 das Leiden ihres Sohnes nie vergaß (THL 24,26-29).

Es folgt eine Zusage zur Auferstehung an diejenigen, die mit Christus das Martyrium mitertragen haben. Die Grundvorstellung, die sich hinter der Aussage verbirgt, ist dabei ein Paulinischen Taufverständnis: Bei dem Taufvorgang vollzieht der Täufling symbolisch durch das Untertauchen in das Wasser den Tod mit Christus mit und beginnt gereinigt von seinen Sünden ein neues Leben. Die Zusage auf die Auferstehung ist dem Glaubenden sicher.<sup>232</sup>

Für Engaddi sind zwei Übersetzungen bekannt, einerseits die von Origines eingeführte *oculus tentationis*, andererseits *oculus uel fons haedi* nach Hieronymus exegetischer Übersetzung.<sup>233</sup> Der Autor des THLs hält sich an Hieronymus Variante und übersetzt ins Mittelhochdeutsche Engaddi als *heilbrunne*. Er verbindet mit dem Brunnen die Vorstellung an ein Taufbecken. Durch die Taufe erhält der Mensch das Heil.

### 5.1.6. Zusammenfassung

Wie die Textstellen gezeigt haben, kommt im THL das Weinmotiv in Form von *wîn* und *wîntrûbe* in Verbindung mit Ess-, Trink- und Schmeckmotiven vor. Auffällig ist dabei, dass der Wein als Speisekombination mit Milch beziehungsweise Apfel erscheint. Der Grund dafür liegt im Bibeltext des *Hohenlieds*. Alle Wein-Textstellen zu der Essmotivik sind durch die Übersetzung der Bibeldverse bedingt. d.h. Wein, Weintraube, Milch und Apfel sind Teil des Bibeltexts. Der Autor berücksichtigt alle Motive auch in seiner Auslegung. Da das *Hohelied* in den Speisekombinationen Wein-Milch und Wein-Apfel auch Vergleiche birgt, muss der Autor diese in seinem Kommentar interpretieren.

Im Wein-Milch-Vergleich folgt er dabei traditioneller, exegetischer Vorgehensweise, nämlich der Ausdeutung in Altes und Neues Testament. Die Süße der Milch wird dabei betont und mit dem gnadebringenden Evangelium verglichen. Die heilige Schrift wird so dem Menschen zur Nahrung. Der Wein, der für das Alte Testament steht, wird stark abgewertet.

---

<sup>232</sup> „Mit ihm seid ihr begraben worden durch die Taufe; mit ihm seid ihr auferstanden durch den Glauben aus der Kraft Gottes, der ihn auferweckt hat von den Toten. Und er hat euch mit ihm lebendig gemacht, die ihr tot wart in den Sünden und in der Unbeschnittenheit eures Fleisches, und hat uns vergeben alle Sünden.“ (Kol 2,12-14)

<sup>233</sup> vgl. Gundrun Schleusener-Eichholz: Biblische Namen und ihre Etymologien und ihrer Beziehung zur Allegorese in lateinischen und mittelhochdeutschen Texten. In: Verbum et Signum. Hg. Hans Fromm – München: Fink 1975. S. 267-293.

Im Apfel-Wein-Vergleich hingegen ist der Wein kostbarer als der Apfel. Der Wein kann daher an dieser Stelle nicht negativ besetzt sein. Die Graduierung verschiebt sich von Apfel zu Wein, wobei beide Nahrungsmittel positiv bewertet werden. In einer sehr selbstständigen, tropologischen Auslegung vergleicht der Autor Apfel und Wein mit der liturgischen Musik. Er führt dabei Texte aus dem Alten und dem Neuen Testament an. Die Auslegung des Weines auf das Alte Testament wird hier jedoch brüchig, da der Wein an dieser Stelle auch für das *pater noster* stehen kann.

Positiv bewertet wird der Wein auch, wenn er alleine in Form von *gepîmenteten wîn* auftritt. Der Autor interpretiert an dieser Stelle das Wein-Motiv als Zeichen der Freude, in dem er auf eine entsprechende Bibelstelle der Psalmen anspielt.

Die Weintraube nimmt im Text eine besondere Stellung ein. Der Autor bindet sie in ein Essmotiv ein, obwohl der Bibeltext hier nicht explizit eines vorsieht. Die christologische Deutung der Weintraube entspricht der biblischen Vorstellung des leidenden Christus als ausgepresste Traube. (siehe auch Kapitel 4) Das Martyrium, das Christus für die Menschen auch sich genommen hat, wird hier zur Nahrung für die Seele. Die Identifikation mit dem leidenden Gottessohn folgt über das eucharistische Essen der Weintraube.

Die Ess- und Trinkvorgänge können sich auf alle handelnden Personen im THL beziehen. Wird der Bräutigam mit einer Speise oder einem Trank verglichen, so kann er der Braut schmecken. Ist von den Brüsten Gottes die Rede, so nähren diese die Braut. Handelt umgekehrt die Braut, so können ihre Taten auch Gott zur Speise werden. Das gegenseitige Essen und Trinken zeigt die enge Verbindung zwischen dem dreifaltigen Gott und der Seele, beziehungsweise Christus und Maria und Maria und Gott. Die Seele nimmt Gott, im Besonderen durch die Heilige Schrift, in sich auf, das Martyrium wird ihr zur Nahrung. Durch die Essen- und Trinkbilder drückt der Autor die besondere Nähe von Gott und den Menschen aus. Das gegenseitige Essen und Trinken ist im THL kennzeichnend für eine mystische Vereinigung mit Gott.

## 5.2. Wein als Pflanze: Weinblüte und Weinbeere

### 5.2.1. Das Blumenbett

#### 5.2.1.1. Exkurs: Ruhe und Bett im THL

Das Bett ist einerseits eine nächtliche Ruhestätte, andererseits ein Ort der Begegnung zwischen dem Bräutigam und der Braut. Die Ruhe ist im Prolog ein Zeichen der Unio Mystica. Zweifach wird das Ruhen in diesem Zusammenhang zu Beginn des THLs erwähnt:

Das erste Mal kommt das Wort *rasten* bei der Schöpfungsgeschichte (THL 4,17-33/34) vor. Am siebten Tag der Schöpfung rasten die Menschen in *sapientia* (lat: sapientia, ae f: Weisheit) bei Gott (vgl. THL 4,33/34). Das zweite Mal ist die Ruhe am Ende des Prologs als Ziel des siebenfachen Aufstieges von *Timor* (lat: timor, oris m. = Furcht) bis hin zur *sapientia* von Bedeutung:

unsere voluntas diu ruowet mit gote  
an selben den menschen unde  
an sînen proximis.  
dâ wirt der mennesche denne einz mit gote in der *sapientia*.

(THL 5,19-21)

Sowohl die Ruhe als auch der Schlaf (vgl. THL 133,27) sind Zeichen der seelischen Vereinigung mit Gott. Das Bett selbst wird in THL 26,29-31 als *muot* gedeutet.

mit disen bluomen sol umstecket sîn daz  
bette, daz qît der muot dâ got ane ruowet.

(THL 26,29-31)

Das Wort *muot* kommt im THL öfter vor und ist nicht leicht zu übersetzen. Eine einheitliche Bedeutung lässt sich nicht festmachen. Fest steht: Der *muot* ist ein geistiger Teil des Menschen, der im Gegensatz zum Körper steht (vgl. THL 84,11f.), er wird mit der Seele in Verbindung gebracht und in THL 114,31f. als Teil der Seele bezeichnet. Im Wörterbuch zum THL werden die Belegstellen aufgelistet und dort steht *muot* unter anderen auch als Ort der mystischen Einwohnung Gottes.<sup>234</sup> Beleg dafür ist folgende Textstelle: *waz ist unsere sêle? daz ist unser muot, dâ got gerne inne ist.* (THL 128,13f.)

Die Ruhefunktion des Bettes spricht dafür, dass auch in Cant. 1,15/16 das Blumenlager als ein Bild der Unio Mystica verstanden werden kann.<sup>235</sup>

<sup>234</sup> Vgl. Sauer-Geppert: Wörterbuch zum THL S.120.

<sup>235</sup> Vgl. Karin Lerchner: Lectulus Floridus. Zur Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters. – Köln; Wien [u.a.]: Böhlau 1993. S. 283.

### 5.2.1.2.. Textstellen: Cant. 1,15/16 und Cant. 3,7

#### Zu Cant. 1,15/16:

**unser bette daz ist geblüemet, aber in unserre  
kemenâten sint die rigele zêdernboumîn unde die  
tavele zepressîn.**

(THL 26,13-15)

Während Williram die beiden Verse auseinander schreibt und unabhängig voneinander interpretiert, wird im THL das Gesamtbild eines Schlafzimmers erzeugt. Das Blumenbeet steht in einem Schlafgemach, das durch den Riegel aus Zedernholz und die Täfelung aus Zypressenholz näher bestimmt wird. Der Autor wendet sich dabei weit von dem Text der Vulgata ab und folgt auch nicht Willirams entsprechender Übersetzung. Cant.1,15b in der Vulgata lautet: *tigna domorum nostrarum cedrina laquearia nostra cypressina* (Vulgata 1,15b) Williram bleibt bei einer ähnlichen Formulierung und übersetzt mit *dû gesperre unser hûisero sint cêdrin, diu getavele sint cypressîn*. (Williram 25 G.)

Der Autor des THLs verändert den Text sowohl von der grammatikalischen Struktur als auch von der Übersetzung. Er verwendet in diesem Zusammenhang das Wort *kêmenâte*, das in diesem Fall als Schlafgemach verstanden werden kann.

Weiters ist auffällig, dass im THL der Bräutigam zur Braut spricht, während bei Williram die Kirche in der Rolle der Sponsa zu Christus redet. Die Rede von Cant. 1,15/16 im THL geht von Christus an Maria. In dieser umgekehrten Rollenverteilung ist es nicht sinnvoll die Blüten des Bettes gedanklich mit der daraus entstehenden Frucht in Verbindung zu bringen. Der Vorgang des Reifens ist von Bedeutung, wenn die Kirche bei Williram zu Christus spricht und ihre Weiterentwicklung und ihre Werke nach der kurzen Ruhe ankündigt. (vgl. Williram 24G.) Beim THL hat der Autor jedoch die Perspektive Christi gewählt und den Vers völlig neu interpretiert.

Im THL wird die Beziehung Blüte-Frucht selbst thematisiert: Der Autor erklärt in der Christus-Rede, warum hier der Fokus auf der Blüte und nicht auf der Frucht liegt. Als Grund dafür gibt er die Flüchtigkeit der Begegnung zwischen Christus und der angesprochenen Braut Maria an.

want aber unser samet wesen niht nemac sîn,  
sô heizet ez mêre ein bluome danne ein wuoher.

(THL 27,5-7)

Es folgt eine Blumenallegorese zuerst auf Christus selbst bezogen, dann auf die Jungfrau Maria. Bei der Auslegung der Blumen spielt der Duft eine besondere Rolle. Zu Beginn der Rede bezeichnet sich Christus selbst als Blume (vgl. THL 26,9). Die Sinneswahrnehmungen, im Speziellen der Geruchssinn, werden dabei in den Vordergrund gestellt. Den äußeren Sinneswahrnehmungen werden innere Sinne entgegengestellt. Der Geruch ist Metapher für die sinnhaften Gotteserfahrung in der mystischen Sprache.<sup>236</sup> Die Seele, die sich über die Blume freut (vgl. THL 26,19f.), nimmt Christus in sich auf wie den Duft einer Blume.

von diu sô sprich ich [Christus]daz unser bette wole  
geblümet sî, want ich bin selp eine bluome dâ dîne  
inneren sinne ane gwunnesamet werdent.

(THL 26,18-20)

Die Auslegung der Blumen - immer noch in der Rede des Bräutigams- erfolgt nun bezogen auf Christus selbst. Die Blumenexegese auf Christus ist etwas Neues und dem Autor eigen. Besonders daran ist auch der Umstand, dass Christus dabei über sich selbst spricht.<sup>237</sup>

dir smecket wole der liliebluome mîner natiurlichen kiusche  
dir lîchetouch der rôsebluome mîner getriuwelichen martere  
dir smecket wole der wînbluot mînes adelichen rehtes,  
dir smeckt wole der olebluot mîner unermezzenen erbarmede.

(THL 26,22-25)

Genannt werden die Lilie, die Rose, die Traubenblüte und die Ölbaumblüte. Während die Lilie und Rose Blumen sind, denen öfter symbolische Bedeutung beigemessen wird, sind die Erwähnung der Weinblüte und der Ölbaumblüte eher überraschend, zumal es sich bei beiden Pflanzen nicht um Blumen handelt. Sowohl die Weinpflanze als auch die Ölbaum haben unscheinbare kleine, weiße Blütenblätter, die sich in der Realität kaum zum Blumenschmuck eignen. Der Autor agiert hier in der Auswahl der Blumen und in der Auslegung der Blüten zweifellos selbstständig.<sup>238</sup>

Die Zusammenstellung von Blumengruppen und Ausdeutung ist zwar nicht untypisch für das 12. Jahrhundert, es zeigen sich jedoch deutliche Unterschiede zu anderen Texten: Üblicherweise erfolgt die Allegorese über die Farben der Blumen.

Die weiße Lilie wird dementsprechend mit Keuschheit, Reinheit und Jungfräulichkeit verbunden. Die Lilie gilt ikonographisch seit Ambrosius als Christussymbol und wird bei den Darstellungen von Christi Geburt, der Anbetung, der Taufe und dem Weltgericht verwendet.

---

<sup>236</sup> Vgl. ebd. S. 283, im Besonderen Anmerkung 52.

<sup>237</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 669f.

<sup>238</sup> Vgl. ebd. S. 668.

Im Zusammenhang mit der Rechtssprechung symbolisiert sie, die geistliche Macht im Gegensatz zum Schwert, das für die weltliche Macht steht.<sup>239</sup>

Die Rose, die farblich an Blut erinnert, wird hier mit der Passion in Verbindung gebracht. Ein weiteres Zeichen dafür könnten auch die Dornen sein, die an die Folter Christi durch die Dornenkrone erinnern. Die Rose ist auch ein Symbol der Martyrer und auf Grund ihrer Vergänglichkeit ein Zeichen des Grabes.<sup>240</sup> Auch im THL werden diese beiden Blumen mit diesen typischen Symbolbedeutungen verknüpft.

Die Ausdeutung der anderen Blüten erfolgt sicherlich nicht über die Farbe, da sie farblich nicht hervorstechen und sich kaum von der Farbe der Lilie unterscheiden. Wein und Öl spielen in der Liturgie eine große Rolle, der Erwähnung der Gewächse Weinstock und Ölbaum weist möglicherweise auf ihre sakramentale Verwendung hin.<sup>241</sup>

Der Weinstock ist ein biblisch bekanntes Christussymbol: Im Gleichnis von Weinstock und Reben im Johannes-Evangelium bezeichnet sich Christus selbst als solchen: *Ich bin der wahre Weinstock*. (Joh 15,1) Für die Weinblüte gibt es keinen biblischen Beleg.

Im THL erscheint die Weinblüte in folgenden Zusammenhang: *dir smecket wole der wînbluot mines adelichen rehtes*. (THL 26,23) Wieder ist von *smecken* die Rede, der Duft ist also das Entscheidende. Das Adjektiv *adelich* weist auf den Herrschaftscharakter Christi hin, sein Anspruch resultiert aus seiner Herkunft aus Gott.<sup>242</sup> Die Stelle des THLs weist zumindest eine Parallele zu dem Text aus dem Johannesevangelium auf. Ebenso wie in dem Weinstock-Gleichnis, Gott-Vater der Winzer ist, gibt es in der THL-Zeile einen Verweis auf den göttlichen Ursprung Christi. Die Blüte könnte in diesem Fall als ein Pars pro Toto des Weinstocks verstanden werden. Als Konsequenz aus der Aufzählung der Blüten wird daher der Weinstock in die Weinblüte transferiert. Einen expliziten Verweis auf Weinstockmetaphorik gibt es im THL nicht. Der Weinstock, im Mittelhochdeutschen entsprechend *wînstam* beziehungsweise *wînstoc*, wird im gesamten Text nicht erwähnt.

---

<sup>239</sup> Vgl. Margarete Pfister-Burkhalter, Margarete: Lilie. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. begründet von Engelbert Kirschbaum, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann [u.a.]. Allgemeine Ikonographie. 3. Bd. -Rom; Wien [u.a.]: Herder 1971. Sp. 100-102.

<sup>240</sup> Vgl. Schumacher-Wolfgarten, Renate: Rose In: Lexikon der christlichen Ikonographie. begründet von Engelbert Kirschbaum, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann [u.a.]. Allgemeine Ikonographie. 3. Bd. -Rom; Wien [u.a.]: Herder 1971. Sp. 563-568. hier: S. 564.

<sup>241</sup> Vgl. Lerchner (1993) S. 284.

<sup>242</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 670.



Christus spricht nun über Maria. Auch ihre Blumen sind ihm ein Wohlgeruch. (vgl. THL 14,26) Die Blumen werden nun ein zweites Mal gedeutet. Diesmal werden sie vom Autor als Tugenden Marias ausgelegt.

vorne diu smeckent ouch mir dîne bluomen,  
diu lilie dîner kiusche,  
diu rôse dîner kestigunge,  
der wînbluot dîner riuwe,  
der olebluot, daz dû versmâhet hâst alle diese welt.

(THL 26,26ff.)

Die Deutung der Lilie auf Maria stimmt mit der christologischen Deutung überein und ihre Blüte steht für die Keuschheit. In THL wird die Lilie mehrmals als Zeichen für die Jungfrau Maria interpretiert. (vgl. 36,13-23/24)

Die Rose der Askese bezieht sich auf das Martyrium Marias, die bei dem Tod ihres Sohnes mitgelitten hat.<sup>243</sup> Für die Weinblüte als Marienattribut gibt es keinen Beleg.<sup>244</sup>

Der Ölbaum als Mariensymbol kommt mehrfach in der Literatur vor.<sup>245</sup> Üblicherweise steht er für das Erbarmen, so auch bei der christologischen Deutung. (vgl. THL 14,28) Für die Ölblüte als Absage an die Welt gibt es keine Entsprechung.<sup>246</sup>

Das Blumenbett, das nun ausführlich beschrieben wurde, ist eine Ruhestätte Gottes.

mit disen bluomen sol umstecket sîn daz bette, daz  
quit der muot dâ got ane ruowet.

(THL 26,29f.)

Dieses Bett, das in Cant. 3,7/8 als Seele Marias ausdeutet wird, ist der Ort an dem Gott ruht. Wie schon im vorangestellten Exkurs gezeigt, ist die Ruhestätte Gottes ein Zeichen der *unio mystica*.

Mit einem Riegel aus Zedernholz ist alles Böse aus dem Schlafgemach verbannt. Zedernholz zeichnet sich besonders durch seine Unzersetzbarkeit aus.<sup>247</sup> Auf Grund seiner Härte des Holzes und seiner Beständigkeit interpretiert der Autor des THLs den Zedernriegel als Schutz gegen das Böse, womit die Hoffnung auf das ewige Leben verbunden ist.<sup>248</sup>

---

<sup>243</sup> Vgl. ebd. S. 672.

<sup>244</sup> Anselm Salzer belegt die Weinrebe, den Wein, den Weinstock und die Weintrube als Sinnbilder für Maria, für die Weinblüte gibt es keine Entsprechung.

Anselm Salzer: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenposie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literarhistorische Studie. –Linz: Feichtinger 1893.

<sup>245</sup> Vgl. Lottlisa Behling: Die Pflanzenwelt der mittelalterlichen Kathedralen. –Köln, Graz: Böhlau 1964. S. 46, S. 62.

<sup>246</sup> vgl. Ohly (1998) S. 672.

<sup>247</sup> Vgl. Friedrich Ohly: Hölzer, die nicht brennen. In: ZfdA 100 (1971) S.63-72. hier: S.65.

<sup>248</sup> vgl. Lerchner (1993) S. 284.

**Zu Cant. 3,7/8:**

**daz bette Salomônis daz umbegênt sechzec  
wîgande. der aller iegelich hât sîn swert in  
handen, si kunnen alle mähregen vehten, si haben  
ir swert umbe ir sîten durch die naht vorhe.**

**(THL 41,1-4)**

Diese Verse des Hohelied fallen aus dem üblichen, dialogischen Schema heraus. Cant. 3,7/ 8 ist nicht in einen Wechsel zwischen Braut und Bräutigam eingebunden. Es gibt daher hier kein sprechendes Ich. Der Autor des THLs übernimmt diese auktoriale Perspektive auch für seine Kommentierung des Textes und spickt seine Auslegung reichlich mit Bibelziten und Anspielungen. Er zeigt große Selbstständigkeit, indem er den Text mariologisch deutet und von Willirams ekklesiologischer Interpretation abweicht.

Der Ausgangspunkt der THL-Auslegung ist trotzdem traditionell und stimmt mit dem bei Williram überein (vgl. Williram 52G.): Aufhänger der Textstelle ist der im Bett ruhende Salomon, der den Beinamen *Friedensfürst* trägt. Über die Namensetymologie *Salomon Pacificus* wird dieser als Christus identifiziert. Die Ruhefunktion des Bettes wird dabei auf den Frieden zwischen Himmel und Erde bezogen, der durch Christi Opfertod zwischen Gott und den Menschen wieder hergestellt wurde.

In der mariologischen Deutung des THLs (THL 41, 8-42,5) ist das Bett auch Symbol für die Seele Marias, in der Gott ruht.(vgl. die Funktion des Ruhens: Cant.1,15/16) Marias Körper wird als Zelt, das der Heilige Geist geschmückt hat, bezeichnet (vgl. THL41,9f.) und im Verlauf der Interpretation wird die Jungfrau auch mit dem „fruchtbaren Acker“<sup>249</sup> aus Gen 27,27 gleichgesetzt. (vgl. THL 41,26) Dieser Acker wird nun näher beschrieben und als Ort verschiedener Tugendpflanzen gekennzeichnet.

dâ stuont ane der vîcbuom  
unde der olebuom  
unde der wîntrûbe  
unde der rôsebluome  
unde der liliebluome  
unde daz volle eher.

**(THL 41,14-16)**

---

<sup>249</sup> Dem Autor verläuft bei der Anspielung auf die Jakobsgeschichte ein Fehler.

THL 41,12: *Iâcob der patriache hete gesprochen von einem »guoten acker mit volleme wuochere«* In der Bibelgeschichte richtet Issak die Worte „Ja, mein Sohn duftet wie das volle Feld, das der Herr gesegnet hat“ (Gen 27,27) und den Segen an seinen Sohn Jakob und nicht umgekehrt.

Bei dieser Aufzählung der Gewächse fällt auf, dass sie zum Teil mit den Pflanzen der Auslegung zu Cant 1,15/16 (vgl. THL 26,21-28) übereinstimmen. Neu hinzugekommen sind der Feigenbaum und die volle Ähre.

Diese Pflanzen werden in der folgenden Passage als Symbole für Marias Tugenden ausgelegt.

der vîcboum bezeichnenet diemuot  
der olebuom bezeichnenet die erbarmede unde diu werc der erbarmede.  
der wîntrûbe bezeichnenet den gotes anden unde die werc des anden.  
der rôsebluome bezeichnet die bluotigen martere,  
in der ir sêle gemarteret wart.  
diu lilie bezeichnenet die kiusche unde diu werc der kiusche.  
daz volle eher daz bezeichnenet diu durnahte aller slahte tugende,  
in de si gesegenet wart über elliu wîp.

(THL 41,17-25)

Für den Feigenbaum als Zeichen der Demut gibt es keine Entsprechungen.<sup>250</sup> Dass die Feige aber in Verbindung mit der Gestalt Marias positiv bewertet wird, beweist Behling.<sup>251</sup>

Der Ölbaum bedeutet wie auch in THL 26,24 das Erbarmen.

Es überrascht, dass der Autor hier die *wîntrube* anführt, da doch eigentlich die Pflanze selbst gemeint ist und nicht die Frucht. Die *wîntrube*, an dieser Stelle besser mit Weinstock übersetzt, steht für die *gotes ande*, das weicht von der Bedeutung in Cant. 1,15/16 ab. Dem mittelhochdeutschen Wort *ande* entspricht laut *Lexer* „Kränkung, die einem widerfährt, das dadurch verursachte schmerzliche Gefühl“. In diesem Textzusammenhang handelt es sich sicherlich um eine positive Eigenschaft Marias, die Übersetzung ist daher nicht passend. Vergleicht man die Textstelle mit anderen Belegen desselben Wortes im THL so erscheint „eifriges Einsetzen für den Anspruch Gottes“ passender,<sup>252</sup> in der THL-Ausgabe von Ohly wird *gotes ande* als „Gottesfurcht“ übersetzt.

Die Ausdeutung der Rosenblüte und der Lilie erfolgt wie in der Auslegung zu Cant.1,15/16 im christologischen Abschnitt. (vgl. THL 26,22f.) Das Martyrium, symbolisiert durch die Rose, ist in Marias Fall ein inneres Leiden bei dem Tod ihres Geliebten Sohnes.

Die volle Ähre fasst alle Tugenden in sich zusammen und ist ein Zeichen Marias Vollkommenheit, die sie von allen anderen Frauen unterscheidet. Für die volle Ähre als Mariensymbol gibt es neben dem THL nur einen einzigen weiteren Beleg.<sup>253</sup>

Nach diesem Einschub über die mariologischen Tugenden, kehrt der Autor wieder zu dem Beginn seiner Auslegung von Cant. 3,7/8 zurück und führt seine Ausführungen zu Salomon

---

<sup>250</sup> Vgl. Salzer S.487.

<sup>251</sup> Vgl. Behling (1964) S.61; 63.

<sup>252</sup> Vgl. Ohly (1998) S.776.

<sup>253</sup> Vgl. Salzer S.565.

weiter aus. Auf dem Bett ruht Gott und denkt über die Versöhnung von Himmel und Erde nach.<sup>254</sup> Er tritt als Friedensfürst und nicht als richtender König in Erscheinung. Dieser Eindruck wird durch ein Bibelzitat von Joh 12,47. noch gestützt: *ich neckom niht, daz die welt erteile, sunder daz si geheile.* (THL 41,30f.).

Die Krieger aus dem Canticum-Vers stehen in der THL-Auslegung eigentlich nur für einen Kämpfer, nämlich den Erzengel Gabriel (vgl. Lk1,26-38: Die Ankündigung der Geburt Jesus durch von Gott gesandten Engel Gabriel), der der Gottesmutter Maria zum Schutz an die Seite gestellt wird. Er wird als ihr *magetzoge* bezeichnet. Das Wort *magezoge* scheint hier bewusst auch zu *magetzoge* umgewandelt worden zu sein, um zu betonen, dass es sich hier um den Erzieher einer *maget*, einer Jungfrau, handelt.<sup>255</sup> Gabriel kämpft für sie und schirmt sie von den schädlichen Einflüssen des Teufels ab.

Durch den Begriff der Einwohnung wird eine Verbindung zwischen Maria und „den reinen sêlen“ (THL 42,7) hergestellt, denn Gott ruht auch *in aller guoter herzen.*(vgl. THL 42,12). Die zuvor Maria zugeordneten sechs Tugenden (Demut, Barmherzigkeit, Gottesfurcht, geistiges Martyrium, Keuschheit und Vollkommenheit) werden auch den reinen Seelen zugeschrieben.

er ruowet noch in den reinen sêlen, dâ diese tugende wonent, daz si  
diemüete sint  
unde erbarmec  
unde gotes anden habent  
unde îr lîp marterent mit geistlicher enthebede  
unde kiusche sint an dem muote unde an dem willen  
unde siu strebent in durnachte zallen zîten.

(THL 42,5-11)

Im Unterschied zu Maria sind die reinen Seelen noch nicht vollkommen, doch sie mögen ihrem Beispiel nachfolgen und nach Vollkommenheit streben. Zeichenhaft für Marias Vollkommenheit ist auch die Übersteigerung von sechs auf sechzig.

Die Tugenden sind Vorraussetzungen für die Seele, damit sie zur Wohnstätte Gottes zu werden kann.

Den Seelen werden die Kirchenlehrer als Wächter zur Seite gestellt. Diese Auslegung der Krieger auf die Kirchenlehrer hat Tradition und ist auch bei Williram zu finden. (Vgl. Williram 52G.) Die Kirchenlehrer tragen das Schwert, das als Wort Gottes ausgedeutet wird, und bewachen und behüten damit die Seelen. Mit einem zweiten Schwert, das oberhalb des

---

<sup>254</sup> Vgl. mit dem Bibelzitat: „Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erde wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.“ (EU Col 1,19f.)

<sup>255</sup> Vgl. Sauer-Geppert (1972) S. 106.

Oberschenkels um die Hüfte gegürtet ist, wehren sie den Teufel ab. (vgl. THL 42,12-17)  
Dieses Bild steht im Besonderen für die Unterdrückung und Abwehr der Fleischesluste.<sup>256</sup>

### 5.2.1.3. Zusammenfassung

Diese beiden Textstellen sind Sonderfälle in der Auslegung des THL-Autors. An beiden Stellen kommt der Wein beziehungsweise Weintraube oder Weingarten nicht im Originaltext der Bibel vor. Das Motiv wird erst vom Autor in die Auslegung eingeflochten, bei Cant. 1,15/16 in die Blumenallegorese und bei Cant. 3,7/8 bei der Beschreibung des Ackers.

Die beiden Textstellen sind auch im Bibeltext miteinander durch das Stichwort „Bett“ eng miteinander verbunden. Es verwundert daher nicht, dass auch der Autor des THLs die Auslegungen zu den Versen verknüpft. Die mariologische Interpretation ist in beiden Fällen ein Schwerpunkt des Autors und weicht von der Deutung Willirams ab. Ein großer Teil der Auslegung zu Cant. 1,15/16 und Cant. 3,7/8 handelt von Marias Tugenden. Als ihre Tugendpflanze erscheint dabei auch der Wein. Die Weinblüte als Marienattribut ist in der Literatur neu. Ungewöhnlich und nicht vergleichbar sind auch die Deutungen der *wînbluote* und der *wîntrûbe* als Zeichen der *riuwe* beziehungsweise *gotes anden*.

Für die *wînbluote* ist die Auslegung zu Cant. 1,15/16 auch der einzige Beleg innerhalb des THLs. Der blühende Weingarten kommt zwar in Cant. 2,11-13; 2,15 und 7,11/12 vor, die Weinblüte wird aber nicht mehr erwähnt und spielt für die Interpretation keine Rolle.

### 5.2.2. Die „gemarterte“ Weinbeere

#### 5.2.2.1. Textstellen: Cant. 5,15a; Cant. 6,10a

Cant. 5,15a:

**sîniu bein sint marmelsteinen, sinewel gedraet,  
unde sint gesetzet ûf guldîne vûeze.**

**(THL 85,1f.)**

An dieser Stelle weicht die Übersetzung im THL von dem Vulgata- und dem Williram-Text ab. Der Autor erweitert den Satz durch *sinewel gedraet*, das er auch in THL 86,12-19 entsprechend auslegt. Möglicherweise ist dieser Zusatz aus dem Vers Cant. 5,14, bei dem er in der nicht ausgelegt wurde, weitergerutscht.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> Im traditionellen Verständnis klang bei den Worten „super femur suum“ (Vulgata-Fragment zu Cant.3,7/8) und der entsprechenden Übersetzung „über seinem Oberschenkel“ (= um die Hüfte) eine sexuelle Komponente mit.

<sup>257</sup> vgl. Ohly (1998) S. 1006.

Die Auslegung zu Cant. 5,15 fügt sich in ein Gesamtkonzept des Autors zu Cant. 5,11-15 ein, das größtenteils unabhängig von der Hoheliedtradition ist. Ein Textvergleich mit Williram ist bei dieser Textstelle daher nicht sinnvoll.

Der Autor des THLs weicht an dieser Textstelle sehr stark von dem ursprünglichen Canticum-Vers ab. Der Kommentar ist unverhältnismäßig lang. Aus einem Canticum-Satz folgen 111 Vers-Zeilen Kommentierung. Hauptgrund für diese Überlänge ist ein ausführlicher Exkurs zu der Zeit des Antichrists.

Beim Kommentar zu Cant. 5,15a wird ein Gesamtkonzept des Autors deutlich. Durch die Auslegung zu den Versen Cant. 5,11-15, die den Bräutigam körperlich beschreiben, zieht sich folgender Gedanke wie ein roter Faden: Jedem Körperteil aus den Canticum-Versen wird eine Gabe des Heiligen Geistes zugeordnet und dieser wieder Epochen der Kirchengeschichte.

Die Beine des Bräutigams aus Cant. 5,15 werden nach diesem Prinzip mit der letzten Geistgabe „timor“, der Gottesfurcht, und der letzten Epoche, der des Antichrists verbunden. Auch dazu findet sich keine Entsprechung in der Auslegungsgeschichte.<sup>258</sup>

Der Autor des THLs beginnt seine Auslegung mit den Worten:

wir haben  
gesprochen, daz gebe des heiligen geistes gerîchset  
habent sît Chris geboren wart unz ane den geist der  
vorhte. der sol noch rîchsen in deme zîte des Antichristes.

(THL 85,2-6)

Die Phrase *wir haben gesprochen* weist auf den predigthafter, mündlichen Vortrag hin. Trotzdem verwundert dieser Kommentar insofern, da eben dieses Sprechen, auf das der Autor sich hier bezieht, nie stattgefunden hat. Erst an dieser Stelle offenbart der Autor seine Absicht eines Gesamtkonzepts zu Cant. 5,11-15. Die Auslegung zu den vorhergegangenen Versen, bei der die Geistgaben eingeflossen sind, wird hier, im Nachhinein, in einen planvollen Zusammenhang gestellt. Nach einem Einschub über die Zeit des Antichrists beginnt der Autor mit der eigentlichen Auslegung.

Zuerst erklärt er, was die Beine des Bräutigams bedeuten. Anknüpfungspunkt seiner eigenständigen, von der Tradition unanhängigen Auslegung, ist ihre Anzahl Zwei.

sô gestêt got an zwein beinen, daz sint die

---

<sup>258</sup> vgl. ebd. S. 1007.

durnahtigen in der gotes minne oder die starken in der  
gotes vorhte.

(THL 85,9ff.)

Die beiden Beine werden gedeutet auf die Gottesliebe und die Gottesfurcht.<sup>259</sup> Beide sind als Tugenden der Menschen zu verstehen. Die besondere Beziehung zwischen Gott und den Menschen zeigt sich in einem wechselseitigen Aufeinander Stehen: *an den gestêt got unde die gestênt an ime*. (THL 85,11)

Im Folgenden werden die gottesfürchtigen und gottesliebenden Menschen näher beschrieben. In einem dreigliedrigen Schema widmet sich der Autor im ersten Abschnitt (THL 85,12-23) den Gottesfürchtigen, im Zweiten (THL 85,23-33) den Liebenden und im Dritten (THL 86,1-9) führt er beide zu einer Synthese zusammen. Dabei schweift der Autor verhältnismäßig lange von der Auslegung des Textes ab. Die Ausführung der beiden menschlichen Qualitäten, Gottesfurcht und Gottesliebe, dienen der didaktischen Erbauung und Unterweisung des Publikums

Erst nach diesem Exkurs (ab THL 86,9/10) wendet sich der Autor wieder der Auslegung des Verses zu. Er beginnt mit der Deutung der *marmelsteinen* auf die in Worten und Werken vollkommenen Menschen. Anschließend folgt die Auslegung von der zugefügten Worte *sinewel gedraet*. In diesem Zusammenhang wird das Thema des Antichrists aus THL 85,6f. wieder aufgegriffen.

siu sint gemarteret miz deme  
grimmegen ahtesale des Antichristes. in allen irn noeten  
minnent sie got sô, daz niht gewegen nemac daz sêr  
des anestêndes leides vor der mende des êwigen lônes.

(THL 86,16-19)

Der Autor interpretiert die Abrundung der Säule als Zeichen des Martyrums durch den Antichrist. Trotzdem halten die Gott wahrhaft Liebenden dem Martern stand, da die gegenwärtigen Leiden nichts bedeuten im Vergleich zur Herrlichkeit des ewigen Lebens.

Die goldenen Füße werden wie das goldene Haupt in Cant.5,11 auf Christus hingedeutet. Er ist der Anfang und das Ende in der ablaufenden Zeit der Kirchengeschichte. Der Geist der Furcht führt alle vor das Gericht am jüngsten Tag. Vor diesem Tag ist die Nacht des *kalten rîfes* (THL 86,29/30), in der der Antichrist martert und quält. Im THL ist der Reif und die Kälte negativ besetzt, das Bild des kalten Reifs entspricht traditionell jedoch nicht den vom

---

<sup>259</sup> Der Text geht hier auf ein Doppelgebot aus Dtn 10,12 zurück: Zu diesem Doppelgebot gibt es im THL einige Belege: vgl. THL 2,5; 18,13; 44,8; 86,2f. ;128;34.  
Siehe auch: Sauer-Geppert (1972) S.115f., 195.

Antichrist bewirkten Wundern.<sup>260</sup> Der Autor stellt hier nochmals einen Zusammenhang zwischen den frierenden Füßen und dem Exkurs aus THL 85,12-86,9 her.

[...] sô rastent sîne müeden  
bein, daz sint die, dâ er mite gegangen gestanden ist in deme  
aehtesale des Antichristes unde dâ er mite gegangem hât  
die angestlichen wege der naht unde des kalten rîfen, der  
alle die gevroeret, die niht geschuohet sint mit der  
heiligen minne oder mit der durnahtegen vorhte.

(THL 86,26-32)

Ab THL 87,1 beginnt der Autor einen neuen Abschnitt. Die Auslegung zu Cant. 5,15a ist bereits abgeschlossen, doch das Bild des Reifes wird noch weitergesponnen. Es folgt ein Exkurs von der Heilsgeschichte, angefangen von der Schöpfung bis zum jüngsten Tag. Der Abschnitt untergliedert sich wieder in zwei, große Bildbereiche: 1. Tag und Nacht, 2. Frühling und Winter.

In der ersten Darstellung der Heilsgeschichte wird diese in wechselnde Tag- und Nachtzeiten gegliedert und verschiedene Gestirne werden mit den handelnden Heilspersonen verglichen. Diese Art der Darstellung ist ein im 12. Jahrhundert bereits bekanntes Bildkonzept. Für die Verwendung in der Hoheliedkommentartradition gibt es aber keinen Anhaltspunkt.<sup>261</sup> Eine besondere Heilsbedeutung bekommt dabei die Jungfrau Maria, die im Text mit dem Morgenstern und dem Abendrot in der bildhaften Darstellung identifiziert wird. Zu Maria als Abendrot gibt es keinen weiteren Beleg.<sup>262</sup> Untypisch ist auch, dass die Patriarchen und Propheten vor dem Sonnenaufgang, der das Zeichen für Christi Geburt ist, nicht als Gestirne dargestellt werden.<sup>263</sup> Diese Auslassung hebt die Bedeutung Marias noch hervor. Der Autor des THs rückt dadurch Maria als Gestalt im Heilgeschehen noch mehr in den Vordergrund. Sie ist es auch die nach Christi Tod und Himmelfahrt als Abendrot leuchtet und als Lehrerin des Evangeliums und Trösterin der Traurigen bezeichnet wird. Erst nach ihrem Tod bricht die Nacht wieder herein. (vgl. THL 87,19-24/25)

Nach der Beschreibung des erneuten Nachteinbruchs bricht das Bild und der Autor wechselt in die Jahreszeitenmetaphorik. Ähnlich wie in Cant. 2,13-15 geht es auch hier um den Wechsel zwischen der kalten, frostigen Jahreszeit und dem Sommer. Die Themen „kalter Reif“ und „Antichrist“ werden wieder aufgegriffen. Der Beschreibung des Weltendes liegt jedoch eine positive Grundhaltung zugrunde, denn sie ist getragen von der eschatologischen Hoffnung auf die Parusie Christi.

---

<sup>260</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 1014.

<sup>261</sup> Vgl. ebd. S. 1015.

<sup>262</sup> Vgl. ebd. S. 1019.

<sup>263</sup> Vgl. ebd. S. 1018.



[...]nû  
ist reht: sô der sumer nâhet, sô koment vor tage die  
kalten rîfen. der rîfe zîteget telichen wuocher, er  
ervroeret ouch etelichen: alsô die slêhe die zîtiget er, daz  
wînbere daz erselket von ime. also geschihet in deme  
zîte des Antichristes. daz ist der wirste rîfe, der ie geviel.

(THL 87,24/25-30/31)

Das Erscheinen des Antichrists vor der Wiederkehr des Herren wird als selbstverständlich und notwendig wie die natürliche Zeitenfolge der Jahreszeiten angesehen. Es steht außer Frage, wie man an dem Tempuswechsel bei *daz ist der wirste rîfe, der ie geviel*“ von Gegenwart zu Vergangenheit erkennen kann, dass die Zeit des Antichrists überwunden wird.

Metaphorisch stellt der Autor das Wirken des Antichrists durch den kalten Reif dar, der die Schlehe und die Weinbeeren bedeckt. Der Autor differenziert bei den beiden Früchten die Auswirkungen der Kälte: Die Schlehe reift dadurch, die Weinbeere verwelkte. (THL 87,28f.) Der Autor schöpft hier sicherlich aus seinem persönlichen Erfahrungsschatz: Die Schlehbeeren sind erst nach dem Frost geniessbar, da die Kälte den Früchten die Bitterstoffe entzieht.<sup>264</sup>

Trotzdem vermittelt der Autor den Gotteskinder Grund zur Hoffnung, denn die der Tag – und somit wechselt der Autor wieder in die Metaphorik von Tag und Nacht – wird heranbrechen und Christus, die wahre Sonne, wird aufgehen. (vgl. THL 87,32-88,1) Dann wird das Martyrium durch den Antichrist überwunden sein. Hier wiederholt der Autor nochmals seine Aussage über die Weinbeere und ihr Welken durch den kalten Reif. Die Schlehe gedeiht zur Zeit des Antichrists. Der Autor mahnt ein, sich rückzubesinnen auf das zu führende Leben. Denn am Tag des jüngsten Gerichts wird der Mensch sich für sein Leben verantworten müssen und die Konsequenzen daraus tragen müssen. Den rechtschaffenen Menschen wird Gott zur Seite stehen und sie werden erst dann erkennen, wie schön Gott ist. (THL 88,5-9) Hier führt der Autor seine Gedanken zu Cant. 5,15a. mit der Schönheit Gottes zu Ende und kommt in seinen Exkursen wieder auf die Beschreibung des Bräutigams im Hohelied zurück.

denne aller  
êrest sehen wir, wie schoene er ist. sîne schoene die  
nemas in deme ellende niemen verstên newan daz  
ruowege muot unde daz reine herze unde diu  
vernunstliche sêle unde der wîse geist.

(THL 88,9-13)

---

<sup>264</sup> Ohly erklärt meiner Ansicht nach in seinem Kommentar die Textstelle in Bezug auf die Schlehe nicht ausreichend. Möglicherweise waren im die biologischen Fakten, die hier den Hintergrund bilden, nicht bekannt. Vgl. Ohly (1998) S. 1020f.

Mit der Hoffnung Gott zu schauen im Sinne von der Seligpreisung aus dem Mattheus-Evangelium: *Selig, die ein reines Herz haben: denn sie werden Gott schauen* (Mat. 5,8) schließt der Autor ab und wechselt zum nächsten Übersetzungsteil.

Das Wein-Bild ist bei dieser Textstelle nicht Teil der Auslegung und Interpretation von Cant. 5,15a. Der Autor lässt seine Beschreibung der vom Reif gemarterten Weinbeere in seinen Exkurs über den Antichrist einfließen. Es stellt sich daher die Frage, warum der Autor hier gerade auf den Wein zurück gereift und nicht eine beliebige andere Frucht für seine Erklärung verwendet. Eine mögliche Erklärung ist, dass der Autor hier eine Verbindung zu Cant. 6,10 herzustellen wollte.

**Cant. 6,10:**

**ich gienc in den nuzgarten, daz ich saeche, wie  
daz obez in den tale geworden waere, unde daz ich  
war taete, ube der wîngarten in bluote waere unde  
ube die roten epfele geschaffen waeren.**

**(THL 101,10/11-14)**

Ein Vergleich mit Williram ist an dieser Stelle nicht sinnvoll, da der Autor der THLs ganz eigenständig schreibt. Die allegorische Rede zwischen Synagoge und Kirche bei Williram (vgl. Williram 107G.) ist durch eine tropologische, auf das Publikum des THL abgestimmte, Auslegung ersetzt worden.

Der Nussgarten ist ein Symbol für die Christenheit, nämlich die weltlichen und die geistlichen Menschen, die in der Auslegung noch weiter beschrieben werden. Es folgt eine Nussallegorese, die nach langer Tradition von der Väterlehre bis ins 12. Jahrhundert als theologisches Allgemeingut gilt.<sup>265</sup> Dabei spielt die Unterscheidung zwischen Rinde, harter Schale und süßem Kern eine Rolle spielt.

want die nuz hât zwô hiute. einiu  
ist diu rinde, diu andere ist diu schale. von diu nemac si  
daz ungewitere niht lîhte geergere sô diu wînbere unde  
die epfele, wan die nehabent niht vür ze bietenne.

**(THL 101,16-19)**

Als Gegenstück zu der harten, wetterbeständigen Nuss werden die Weinbeeren und die Äpfel angeführt. Der Autor ordnet nun den Früchten die geistlichen und die weltlichen Menschen

---

<sup>265</sup> vgl. Ohly (1998) S. 1072.

zu. Diese Art der Auslegung ist neu und Eigentum des Autors.<sup>266</sup> Dieser bezieht sich in seinen Erklärungen auf Erfahrungen des Alltags, die auch sicherlich seinem Publikum bekannt sind. In einem Vergleich zwischen Weinbeere und Äpfel zu Nüssen, bei dem abwechselnd die Weltlichen und die Geistlichen beschrieben werden, erläutert der Autor den Unterschied der beiden Teile der Christenheit.

Die Weltlichen müssen Reue zeigen, um am Tag des jüngsten Gerichts nach harten Strafen geläutert von ihren Sünden ihren innersten Kern Gott zu zeigen. Trotzdem haben die Weltlichen ein Leben, in dem ihnen durch Macht und Reichtum vieles erleichtert wird.

Die Geistlichen jedoch müssen Armut erleiden und ertragen ihr Martyrium für Gott, was ihnen im nächsten Leben vergolten wird.

sô  
bezeichenent diu wînbere unde die rôten epfele  
den geistlichen menneschen, den sîn armuot entdecket hat.  
swaz weteres in ane gêt, daz lîdet er.

(THL 101,25-28/29)

got der  
ergetzet in in jeneme lîbe, swaz ime hie wirret. wan swaz  
er wider got tuot, daz ist sîn martere.

(THL 102,1-3/4)

Bemerkenswert an dieser Auslegung ist vor allem, dass der Vers Cant. 6,10 von dem blühenden Weinberg handelt, der Autor aber über Weinbeeren berichtet. In der Auslegung verbirgt sich also nicht die gleiche Vorstellung von Wein wie in dem biblischen Text. Der Autor ignoriert den Umstand, dass im Bibeltext der Weinberg erst in Blüte steht und die Trauben daher noch nicht sichtbar sein können. In seiner Auslegung stellt er das Obst, Weinbeere, rote Äpfel und Nüsse, unmittelbar nebeneinander. Anknüpfungspunkt des Kommentars sind die Schalen der Früchte und ihre damit verbundene Wetterbeständigkeit. Die gemarterte Weinbeere erinnert an den Exkurs in Cant. 5,15a. Auch dort spielt das Wetter der schalenlosen Frucht übel mit.

#### **5.2.2.2. Zusammenfassung**

Die beiden Textstellen Cant. 5,15a und Cant. 6,10 stehen in enger Verbindung miteinander. Das Stichwort *wînbere* kommt nur dort im THL vor. In beiden Kommentarteilen schildert der Autor die Wetterempfindlichkeit der Weinbeere im Vergleich zu anderen Pflanzen, bei ersten Mal mit der Schlehe und beim Zweiten mit der Nuss. Das Bild der schalenlosen, dem Wetter ausgesetzten Frucht wird zum Symbol des Martyriums der Menschen.

---

<sup>266</sup> vgl. ebd. S.1073.

Dem Autor ist die traditionelle Nussallegorese zu Cant. 6,10 und die Idee der Unterscheidung von Kern und Schale sicherlich aus dem Williram-Text bekannt. Wie der Autor es in diesem Text jedoch auch mit dem Weingarten beziehungsweise der Weinbeere und ihrer Schutzlosigkeit vor dem Wetter verbindet, ist zweifellos neu. Der Autor scheint großen Wert auf diese Schalen-Metaphorik zu legen, denn er entwickelt diese in Cant. 6,10, obwohl das Bild sich dabei weit vom Text entfernt. In Cant. 6,10 würde der Vers eigentlich eine Auslegung des blühenden Weingarten erfordern, der Autor ignoriert diesen Umstand allerdings gekonnt und fokussiert in seiner Auslegung die Weinbeere. Damit bricht er gleich zweifach mit dem durch den Canticum-Vers evozierten Bild. Einerseits wendet er den Blick der einzelnen Weinbeere zu und lässt so die Gesamtheit des Weingartens zu Gunsten des detaillierten Blicks außer Acht, andererseits wechselt er bei seinem Kommentar die Jahreszeit, von der Zeit der Blüte zur Zeit der Ernte.

Eine besondere Bedeutung erhält Cant. 6,10 im THL auch dadurch, dass der Autor eine enge Verbindung Cant. 5,15 a herstellt. Was in Cant. 6,11 noch eher allgemein als Wetterempfindlichkeit beschrieben wird, ist in Cant. 5,15 a ein dem kalten Reif schutzlos Ausgesetzt-Sein. Das Martyrium wird dort näher spezifiziert und als Martern des Antichrists verstanden. Obwohl der kalte Reif traditionell kein Zeichen des Antichrists ist, wird dieser im THL zum Vorboten der Endzeit und des Herankommens des Antichrists.

### **5.3. Der Weingarten**

#### **5.3.1. Der blühende Weingarten**

##### **5.3.1.1. Textstellen: Cant.2,11-13; Cant 2,15, Cant.7,11/12**

**Zu Cant. 2,11-13:**

**wan der winter ist vüre, der regen ist vüre, des  
rebensnites zît ist hier, die bluomen schnînent, der  
schîn des liechten sunnen ist ûfgegangen, der  
turteltûben stimme ist vernommen, der wîngarte ist  
in bluote, der vîcbuom hat vüre brâht sînen biteren vîgen.**

**(THL 32,2-7)**

Gleich bei der ersten Betrachtung ist augenscheinlich, dass der Autor des THLs den Text abwandelt. Sowohl im Vergleich zur Vulgata als auch zu Willirams Übersetzung gibt es einige Änderungen. Aus Gründen der Übersichtlichkeit führe ich hier auch den vollständigen Vulgata-Text an: *iam enim hiems transiit, imber abiit et recessit, flores apparuerunt in terra tempus putationis advenit, vox turturis audita est in terra nostra, ficus protulit grossos suos vineae florent dederunt odorem suum.* (Vulgata 2,11-13a) Das THL hat noch eine zusätzliche

Einfügung, zu der es auch im Williram-Text keine Entsprechung gibt: *der schîn des liehten sunnen ist ûfgegangen*. Bemerkenswert ist auch, dass der Autor den Lokalbezug *in terra nostra* und *oderem suum* weglässt und die Reihenfolge der letzten beiden Teile ändert. Der Duft des Weinbergs wird zwar im Kommentarteil erwähnt und ausgelegt, in der Übersetzung fehlt dieser Teil jedoch vollkommen. Bei Williram wird hingegen ein eigener Satz dafür eingefügt: *unte die blûod mähchet sôozen stánk*. (Williram 42G)

Obwohl der Autor des THLs den Feigenbaum und den Weingarten in der Übersetzung vertauscht, geht er in seiner Auslegung der Verse nach der ursprünglichen Reihenfolge der Vulgata vor. Der Kommentarteil erhält dadurch eine Rahmung: Das erste Bild zeigt das Schneiden der Reben, das letzte den blühenden Weinberg.

Im Gegensatz zu Willirams Kommentar werden im THL einige Vulgata-Verse zusammengezogen und gemeinsam ausgelegt. Im Verhältnis zur Länge des Übersetzungsteils ist die Auslegung im THL untypischerweise relativ kurz.

Im Kommentarteil des THLs dominiert vor allem das Bild der wechselnden Jahreszeiten. Die Beschreibung der Jahreszeiten Winter und Frühling und ihr mit der Natur verbundener Wandel dienen der Darstellung der Zeitenwende durch Christi Geburt. Der Winter ist hier extrem negativ besetzt, was durch die Betonung der Kälte durch die Beifügung eines entsprechenden Adjektivs noch verdeutlicht wird und steht für den Unglauben. Der Regen wird als ein Zeichen der Verfolgung Christi, dem die Verse in den Mund gelegt werden, ausgedeutet.

Es folgt ein Appell zum Beschneiden der Weinreben<sup>267</sup>, die Bedeutung wird im Text jedoch nicht erläutert. Entscheidend scheint an dieser Stelle nur das aktive Eingreifen in die Natur und die Korrektur der Wucherung zu sein. Der Rebenschnitt erinnert an das Gleichnis vom Weinstock und den Reben im Johannes-Evangelium (Joh 15). Wie auch dort scheinen auch hier die Reben ein Bild für die Menschen zu sein. Gott als der Winzer kümmert sich um den Weinstock und die Reben. Er schneidet die schlechten Reben, die keine Frucht bringen ab, und reinigt die, die Frucht bringen, damit sie noch mehr Ertrag haben. (vgl. Johannes 15,2)

Im Falle des THLs bezieht sich das Schneiden jedoch auf die einzelnen Triebe einer Rebe und nicht auf die ganze Rebe. Es geht also nicht um eine Trennung der Menschengruppen,

---

<sup>267</sup> Im Lateinischen Text ist nicht explizit von Weinreben die Rede, es herrscht aber bei den Übersetzungen Übereinkunft, dass sich „*tempus putationis*“ zur auf die Zeit des Weinreben Schneidens beziehen kann.

sondern um eine Reinigung des Individuums. Der Mensch wird gereinigt von den wilden Trieben, um vollkommene Früchte zu bringen.

Die Blumen in Blüte sind nur die Vorboten der folgenden Früchte, die im Herzen der Glaubenden heranreifen. Es folgt im THL die Auslegung des hinzugefügten Satzes. Der Sonnen-Zusatz ist durch eine exegetische Tradition beginnend bei Gregor von Nyssa belegt. Dort beendet die Sonne der Gerechtigkeit den Winter. Die Sonne ist ein Symbol für den ankommenden Christus.<sup>268</sup> Der Autor des THLs hat diese Tradition aufgegriffen. Er bezieht sich die aufgehende Sonne auf die Schrift und nicht auf Christus.<sup>269</sup>

Die Taube, deren Ruf gehört wird, ist ein Symbol für die Jungfräulichkeit und Keuschheit. Als solches ist sie auch ein Tier, das oft mit der Jungfrau Maria verbunden wird. Es verwundert daher nicht, wenn die Taube auch in diesem Kontext mit geschlechtlicher Reinheit erscheint.

Bei der Auslegung des Feigenbaums kommt wieder Gegensatz bitter – süß wie auch bei Cant.1,1b zu tragen. Die bitteren, noch nicht gereiften Feigen sind in der Auslegung im THL eine Vorstufe zu den süßen Früchten. Wenn die Menschen Reue zeigen, erwartet sie die Süße des ewigen Lebens. Ebenso wie die Feigen reifen müssen, um ihre Ungenießbarkeit in Wohlgeschmack zu wandeln, so muss auch der Mensch eine Entwicklung und einen Reifeprozess durchleben. Die bittere Reue ist notwendige Vorraussetzung, um an der Süße des ewigen Lebens teilhaben zu können. Der blühende Weinberg ist ein Zeichen der kommenden Frucht. Sein Duft steht für die Tugenden, die sich unter den Erwählten Gottes verbreiten. (vgl. THL 33,26-28)

#### **Zu Cant 2,15:**

**uns habent die lützelen vohen unseren wîngarten  
geergert vil harte. er ist in bluote.**

**(THL 35,28f.)**

---

<sup>268</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 736.

<sup>269</sup> Es verwundert, dass der Autor des THLs die aufgehende Sonne als die Heilige Schrift deutet. Ohly vermutet daher einen Abschreibfehler in der Handschrift des THLs vgl. Ohly (1998) S. 737.

Ich persönlich finde es nicht so unwahrscheinlich, dass der Autor hier unter der Berücksichtigung des Johannes-Prologs, bei dem Christus als die Inkarnation des Wortes beschrieben wird, tatsächlich von der Heilige Schrift schreibt.

Diese Textstelle ist ein erneuter Beweis für die Eigenständigkeit des Autors. Bis in das späte 12. Jahrhundert wurden die Füchse in der Auslegungsgeschichte mit Ketzern, Häretikern und anderen Feinden der Kirche identifiziert.<sup>270</sup>

Ein Beleg dafür ist die Auslegung Williram: Die Kirchenlehrer werden dazu angewiesen, die Kirche von Beginn an vor den Irrlehren der Häretiker zu bewahren und diese zu beseitigen, solange diese noch nicht stark geworden wären. (vgl. Williram 45G) Im THL steht nichts dergleichen geschrieben. Die Auslegung erfolgt ganz tropologisch.

Trotzdem lehnt sich der Autor an die Formulierung bei Williram an und beginnt mit ähnlichen Worten. Was sich bei Williram an die Kirchenlehrer richtet ( Williram 45G. 3f.: *Ir doctores ecclesiae, tûot uvára, uvá síh dîe hereses álléres búren*), ist im THL eine Warnung an die *getriuwen sêle*. Der blühende Weinberg, der bei Williram gar nicht ausgelegt wird, ist ein Symbol für den Körper, der in Gefahr der Verwüstung ist. Im Leichtsinne kommen den Menschen schädigende Gedanken in den Sinn. Diese sollte er gleich zu Beginn bekämpfen, bevor sie Überhand nehmen. Wie kleine Füchse im Weingarten schleichen sie sich ein und sind gar schwierig zu bekämpfen, sobald sie sich ausweiten. Der Autor bezieht sich in seiner Auslegung ganz auf die Welt des Klosters und gibt eine Anweisung an die Nonnen: Weltliche Gedanken und Laster schaden der klösterlichen Lebensform. Diese sollen daher gleich im Ansatz bekämpft werden. Indirekt ist diese Auslegung wieder ein Appell an die Wahrung der Keuschheit.

**Cant. 7,11/12:**

**kum, mîn wine! Gnec an den acker, wonen bî den  
dorfsteten unde stên vruo ûf zuo den wîngarten  
unde sehen, ube sie blüejên unde ube sich  
der wuocher schepfe unde ube die rôten epfele blüejên.**

**(THL 122,26/27-31/32)**

Der Autor übernimmt von Williram das Zusammenziehen von Cant.7,11 und Cant.7,12a zu einer gemeinsamen Auslegung. Ansonsten handelt der Autor des THLs vollkommen selbstständig und ohne Vorbild. Während Williram den Vers in einen heilsgeschichtlichen Kontext stellt (vgl. Williram 126 G.), zielt der Autor mit seiner Auslegung im THL auf sein klösterliches Publikum ab und versucht dieses moralisch durch Bilder aus dem alltäglichen Klosterleben zu belehren.

---

<sup>270</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 751f.

Der Vers Cant. 7,11 ist eine Einladung der Braut an den Bräutigam auf den Acker mit zukommen. Der Adressant dieser Aufforderung ist Gott, der den Seelen-Acker bewirtschaftet. Ihm kommen die üblichen Handlungen eines Ackerbauers zu: Düngen, Schneiden, Mähen, Pflügen.

er tunget uns, sô wir  
mit girde gotes wort hoeren. er eret uns, sô uns der wille  
unsere girde zebrochen wirt. er maejet, swenne er uns  
nider slehet von den weltlichen girden. daz suln wir  
wole wizzen: got ein treit die segense, dâ die iungen  
mite ze der gedigengeit gemaejet werdent, daz sie hœuwe  
werdeent unde an in erdorrent die girde des vleisches.

(THL 123,3-10)

Gott befreit die Seele von fleischlichem Verlangen und weist sie zurecht.

Der Autor unterscheidet in der weiteren Auslegung zwischen dem gutem Heu, das die Braut zusammenrecht, und dem faulendem Gras, das das Sinnbild der unzüchtigen Weltlichen ist, die sich dem Wirken des Heiligen Geistes entziehen. Doch die schlechten Menschen werden sich am jüngsten Tag für ihren Frevel verantworten müssen. Der Autor mahnt daher die Nonnen, sich auf den rechten Weg zu begeben.

von diu sô rât ich mînen iuncvrouwen, die  
noch niht komen sint ze deme brûtstuole der durnachtigen  
gotes minne, daz sie niht gehaben nemugen in  
deme sumerlichen bluote der weltlichen wunne, daz sie  
in daz ummaere lâzen sîn in deme vûlichen stanke des  
betzwungen lebennes wan diu hœchvart geistlicher  
liute daz ist ein spot der weltlichen menneschen.

(THL 123,25-32)

An dieser Stelle beginnt der Autor mit der weiteren Auslegung. Der Bräutigam spricht weiter:  
*wir suln wonen bî den dorfsteten.* (THL 123,33)

Gott versichert den reinen Seelen seinen Beistand. Diese werden in den Himmel kommen, während die scheinheiligen, das Gute vortäuschenden Geistlichen ihren Platz in der Hölle finden werden.

Es folgt ein weiterer Auslegungsteil, der Canticum-Versteil ist abgeändert – ich habe um hier Übersicht zu schaffen die Schlagwörter aus dem Originalvers durch Fettdruck markiert – und in den Mund des Bräutigams gelegt: *wir suln sehen, **ube der wîngarte in bluote sî, ube der wuocher** geschaffen sî.* (THL 124,3/4-6) Der blühende Weingarten bleibt gänzlich unausgelegt, der Autor bezieht sich gleich auf die Früchte. Die Auslegung ist sehr kurz und



wieder gänzlich auf das klösterliche Leben bezogen. Es soll geprüft werden, ob den guten Worten auch gute Taten folgen.

Die letzten Worte des Verses spricht nun wieder die Braut: *ube die rôten epfele geschaffen unde geblüejet*. (THL 124,8f.) Die Auslegung des Autors erfolgt ganz über die Farbe Rot. Es ist eine Aufforderung, auch beim Kommen des Antichrists an Gott festzuhalten und lieber im Martyrium zu sterben als Gott zu verleugnen.

Der Wein kommt bei dieser Textstelle nur im Übersetzungsteil als blühender Weingarten vor. Er spielt in der Auslegung des Verses jedoch keine Rolle und bleibt im Kommentar gänzlich unerwähnt.

### **5.3.1.2. Zusammenfassung**

Die Textstellen zum blühenden Weingarten stehen in keinem Zusammenhang miteinander.

In der Auslegung zu Cant. 2,11-13 bringt der Autor des THLs die Blüte des Weinbergs wieder mit dem Duft der Tugenden in Verbindung und verlinkt den Text so den Text zu der Auslegung des duftenden Blumenbetts in Cant. 1,15/16. Gänzlich unabhängig davon ist die Auslegung zu Cant. 2,15, bei der Autor sehr viel Selbstständigkeit zeigt, indem er den Vers tropologisch auslegt und von dem Williram-Text abweicht. Der Weinberg ist dort ein Symbol für den Körper, der in Versuchung geführt und somit geschädigt werden kann. In Cant. 7,11/12 kommt der blühende Weingarten zwar im Übersetzungsteil vor. Der Autor verzichtet aber auf eine Auslegung des Motivs.

Es lassen sich keine Gemeinsamkeiten zwischen den Textstellen finden. Der blühende Weingarten ist zwar ein Bildbereich des Weinmotivs, das Motiv „blühender Weingarten“ wird jedoch kaum ausgelegt und erscheint im Gesamtkonzept relativ unbedeutend.

## **5.3.2. Hüter und Hüterinnen des Weinbergs**

### **5.3.2.1. Textstellen: Cant. 1,5; Cant. 8,11-12**

**Zu Cant 1,5c:**

**sie sazten mich ze hûetare in ir  
wîngarten. mînen wîngarten nemohte ich niht  
behûeten.**

**(THL 20,25-27)**

Der Autor, der dem Übersetzungsteil ein *Nû sprechen* (THL 20,25) voranstellt, legt den Text im ersten Abschnitt (THL 20,27-29) bezogen auf die Urmutter Eva aus. Dem wird eine

mariologische Deutung entgegen gestellt. Im zweiten Teil (THL 20,30) wird der Vers in Hinsicht auf Maria interpretiert. Die Typologie Eva und Maria, die bereits am Ende des Prologs im THL eine Rolle spielt, wird auch auf diesen Canticum-Vers angewandt.

Eva und Maria werden im THL üblicherweise als sehr gegensätzlich dargestellt. Seit der ersten Erwähnung Evas ist diese negativ besetzt und dient als Kontrastfigur zur vorbildlichen Maria. Durch Evas Fall wurde das Siegel gebrochen (THL 14,18), erst Marias demütige Hingabe an Gott macht die Hoffahrt Evas wieder gut (THL 14,20-22).

In Cant 1,5c ist die Gegensätzlichkeit von Eva und Maria nicht eindeutig gegeben. Beide können ihren Weinberg nicht behüten. Im ersteren Fall ist es Eva, die *ir herze, ir sêle, ir muot*, die Ausdeutung für den symbolischen Weinberg, im Paradies nicht beschützen konnte. Als Begründung nennt der Autor Evas fehlenden Willen. Die dreigliedrige Phrase *ir herze, ir sêle, ir muot* geht auf das Liebesgebot Gottes im Deuteronomium zurück (vgl. Dt. 6,5).<sup>271</sup> Der Autor zieht hier gedanklich eine Verbindung zu THL 12,9-17, wo er Adam und Evas Fehlverhalten beschreibt: Die biblischen Ureltern verstießen gegen Gottes Gebot und wurden deswegen aus dem Paradies vertrieben. Eva war habgierig und wollte mehr als ihr Gott gegeben hatte. Sie stellte die Liebe zu Gott nicht an erste Stelle. Weil sich Eva willentlich entgegen dem Gebot Gottes verhält, verliert sie ihren Weinberg. Das ist der Beginn der Erbsünde und der Anfang des Schadens, der durch das Nachgehen der Versuchung entstanden ist. (THL 14,29f.)

Der Autor wendet ab THL 14,30 die Aufmerksamkeit auf die heilige Jungfrau Maria, die Gott als die Hüterin über die Christenheit eingesetzt hat. Sie bietet Trost und Hilfe den Armen. Maria werden die Worte des Cant. 1,5c. in den Mund gelegt. Maria konnte ihren eigenen Sohn, Christus, nicht beschützen, weil es nicht ihr Schicksal war und sie es nicht tun sollte. Eine Begründung beziehungsweise Erklärung fehlt.

In einem dritten Abschnitt (THL 21,4-7) wird der Kontext zu allen Menschen hergestellt. Die Konklusio aus dem Verhalten Evas und Marias für den Einzelnen, ist Gottes Gaben anzunehmen und nicht zurückzuweisen, was Christus unschuldig für die Menschheit erlitten hat.

---

<sup>271</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 627.

Der Weinberg symbolisiert in diesem Auslegungsteil eine Gabe Gottes. Eva, die sich nicht an das erste Gebot halten will, verliert sich selbst. Sie verspielt ihr Heil mutwillig und folgt der Versuchung. Dadurch kann sie ihr Herz, ihre Seele und ihre Gesinnung nicht vor der Sünde schützen. Maria erhält von Gott Christus, ihren Sohn, den sie durch das Alte Gesetz am Kreuz verliert. Der Weinberg ist in Bezug auf Maria sowohl ein Symbol für Christus als auch für die Christenheit. Maria ist Beschützerin und Helferin der Armen und Bedürftigen. Sie gibt den Bedürftigen eine Zusage

### **Der Weingarten in Cant. 8,11 und 8,12**

Die beiden Verse Cant 8,11 und 8,12 stehen in unmittelbarem Zusammenhang und werden gemeinsam ausgelegt. Der Autor orientiert sich dabei an Williram's ekklesiologischer Deutung und hält die Aufteilung in Versabschnitt a, b und c wie im Williramtext ein.

#### **Cant. 8,11a:**

**der süenere hât einen wîngarten gemachet.  
daz ist der wîngarte, der die menege des liutes hât.**

**(THL 140,16f.)**

Inhaltlich lehnt sich der Autor des THLs an den Williram-Kommentar (vgl. Williram 143G.) an. Der Versöhner wird mit dem Friedensstifter, dem wahren Salomon, Christus gleichgesetzt. Der Kreuzestod Christi ist das Sühneopfer, auf das der Text hier referiert.

Ein Konnex zu dem vorangegangenen Vers wird über das Wort *mûre* hergestellt. In Cant. 8,10 ist die Mauer ein Zeichen für Maria, die standhaft und im Glauben gefestigt ist und die die Christenheit beschützt. Der Weinberg, der hier als Symbol für die gesamte Christenheit steht, wird von dieser Mauer umschlossen.

Die Auslegung zu Cant. 8,11a im THL handelt von der Aussöhnung Gottes mit dem Menschen. Christus gibt sein Leben für die Menschheit und versöhnt durch seinen Opfertod Gott und die Menschen in einem neuen Frieden.<sup>272</sup> Der von Gott gepflanzte Weingarten, symbolisch für die Kirche, gedeiht seit Gottes Himmelfahrt und wächst weiter. *sît gotes ûferte sô ist er staete gewesen unde wahsende wandte.* (THL 140,23) Die Begründung für das große Wachstum folgt in dem nächsten Versteil.

---

<sup>272</sup> vgl. „Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne wirksam durch Glauben. So erweist Gott seine Gerechtigkeit durch Vergebung der Sünden, die früher, in der Zeit seiner Geduld begangen wurden.“ (EU Röm 3,25)

Der Autor des THLs mengt die Übersetzung, wieder fett gedruckt, gleich in den Kommentar ein. Der entsprechende Vulgata-Vers lautet: *Traditdit eam custodibus* (Vulgata Cant. 8,11b). Bei Williram wird dieser Satz zuerst ins Mittelhochdeutsche übersetzt und dann ausgelegt, im THL ist der Übergang ein Fließender.

**Cant. 8,11b:**

si ist **bevolhen den guoten wînzûrlen**, als ez quît:  
der herre hât sînen wîngarten bevothen den patriarchen  
unde den wîssagen, den boten, den marteraren, den  
lêraeren. daz sint die **wînzûrlen**, den der getriuwe got  
**bevolhen** hât sîne ellende gemahelen unde ir kint.

(THL 140,24-29)

Bei diesem Vers zeigt sich eine Parallele zu Cant. 1,5. Dort werden Maria und Eva zu Hüterinnen des Weinbergs erklärt. Die Auslegungstradition zeigt, dass bei den Hütern in Cant. 8,11b um mehrere Menschengruppen handeln kann, zumeist welche aus dem Alten Testament und welche aus der Kirchengeschichte. Als dritte Sondergruppe werden auch oft Engel angeführt.<sup>273</sup> Williram erwähnt in seinem Kommentar an dieser Stelle Propheten, Apostel und Lehrer. Ebenfalls eine Rolle im Heilsgeschehen spielen Engel, diese werden jedoch extra erwähnt und nicht in die Reihung der Weinhüter aufgelistet. (Vgl. Williram 144G.) Der Autor des THLs geht hier eigene Wege und wählt eine neue Reihe von Hütern, die in dieser Kombination keine Entsprechung in der traditionellen Hoheliedauslegung finden.<sup>274</sup> Angeführt werden sowohl alttestamentliche als auch neutestamentliche Zeugen des Glaubens und der Lehre Gottes. Auch die Engel sind im THL als Hüter präsent, sie erhalten jedoch eine Sonderstellung im Text durch ihre Position am Ende des Auslegungsteils.

Nach diesem Katalog der Winzer folgt ein von Williram unabhängiger Textteil, der Eigentum des THL-Autors ist.<sup>275</sup> THL 140,33-141,9 ist ein predigthafter Einschub, der zur Belehrung des Publikums dient, den eigentlichen Hohelied-Vers jedoch nicht mehr auslegt.

Das Bild des Weingartens und der Winzer wird vom Autor weiterentwickelt. Der didaktische Einschub beginnt mit der Weinmetaphorik und stellt so eine Verbindung zu der vorangegangenen Auslegungspassage her. Der Text handelt von der Arbeit der Winzer:

---

<sup>273</sup> Vgl. Ohly (1998) S. 1234.

<sup>274</sup> Vgl. ebd. S. 1234.

<sup>275</sup> Vgl. ebd. S. 1235.

Weinlesen, Beeren Keltern, die Weinbeeren zu Wein verarbeiten und im Keller einlagern. Es wird eine Trennung zwischen den guten und den schlechten Menschen vollzogen.

gesach in got, der denne sîn wîn  
ist. der in sînen keller geleget wird, gesach in got.

(THL 141,1f)

Gott gibt den Befehl, wer ihm zum Wein wird und wer nicht. Dahinter verbirgt sich ein positives Weinbild, das den Wein als Zeichen der Freude versteht.

Der Autor führt den Text fort mit einem Einschub über das Schweinefutter. Wieso der Autor hier den Weingedanken abbricht und mit einem vollständig neuen Bild anfängt, ist unklar. Wahrscheinlich handelt es sich um eine biblische Anspielung, diese ist aber aus dem Zusammenhang nicht eindeutig erkennbar. Entscheidend scheint hier das Stichwort *tag*, das erneut den Tag des jüngsten Gerichts meint. Der Autor erklärt nun den Unterschied zwischen der Schmach in der gegenwärtigen Zeit und der Schmach in der Ewigkeit und ermutigt sein Publikum zum Durchhalten und Ertragen der momentanen Leiden.

swer des ages geêret wirt,  
deme geschach nie hoende. der des tages ze hoenden  
wirt, deme geschach nie kein wâriu êre. von diu swaz uns  
ernsthaftes leides geschehe, daz sî uns ringe. swaz uns ouch  
ernsthaftes liebes geschehe, daz sî uns unmaere.

(THL 141,4-9/10)

Das diesseitige mit Leiden verbunden Leben wird relativiert durch den ewigen Lohn am Tag des jüngsten Gerichts.<sup>276</sup>

Mit dieser Feststellung schließt der Autor seinen Einschub ab und spannt den Bogen zurück zu den Hütern des Weinbergs aus Cant. 8,11b. Die Engel werden zusätzlich den Menschen zur Seite gestellt, um sie vor den Versuchungen des Bösen zu schützen.

durch daz  
hât uns got zuo der schrift engeliche huote geschaffet,  
daz wir uns bewaren.

(THL 141,9/10f.)

Wie auch bei Williram haben die Engel eine Sonderstellung. (Vgl. Williram 144G.) Sie sind, über die Schrift hinaus, zusätzlich zu den in THL 140,26f. angeführten Patriarchen, Propheten, Aposteln und Kirchenlehrern angeführt.

Es folgt der dritte und letzte Teil zu Cant. 8,11.

---

<sup>276</sup> Vgl. „Ich bin überzeugt, dass die Leiden gegenwärtiger Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll.“ (Röm 8,18)

**Cant. 8,11c:**

**nû gît der man gerne tûsend silberlîne pfennige,  
daz er an deme windemôde teil habe.**

**(THL 141,12-14)**

Sowohl Williram als auch der Autor des THLs deuten diesen Satz tropologisch aus. Beide beginnen mit dem Stichwort *man*. Der Autor des THLs beginnt seinen Auslegungsteil mit folgender Frage: *welcher heizet der man newane der manliche tugent hât?* (THL 141,13/14f.) Der Autor des THLs stellt hier eindeutig eine rhetorische Frage. Er folgert, dass die Bezeichnung „man“ aus seiner „Tüchtigkeit“ erfolgt. Diese im Mittelhochdeutschen etwas merkwürdige Formulierung wird verständlicher durch den sprachgeschichtlichen Hintergrund: Im Lateinischen ist die etymologische Herleitung von „virtus“ (Lat.: virtus, utis f. = Mannheit, Tapferkeit, Tüchtigkeit) aus „vir“ (Lat.: vir, viri m. = Mann) durch Cicero bekannt. Im Mittelalter hat durch die Hoheliedexegese von Cant. 8,11 jedoch auch die umgekehrte Herleitung, sowie sie im THL und bei Williram der Fall ist, Verbreitung gefunden. Auch Willirams Kommentar beginnt mit einer etymologischen Bemerkung. (Vgl. Williram 145G.)

Der Autor des THLs stellt in seiner Auslegung erneut einen Kontrast zwischen dem diesseitigen Leben und dem jenseitigen Leben dar. Der symbolische Beitrag von 1000 Silberlingen ist notwenig, um an der Weinlese Teil zu nehmen. Diese Summe steht für den weltlichen Reichtum, von dem sich der Mensch trennen muss, um am jüngsten Tag nicht arm zu sein. Das gegenwärtige Leben ist nichts gegenüber der ewigen Herrlichkeit, in der der gute Mensch nach dem jüngsten Gericht ruhen darf.

der wîse gît aber sînen lîp hine, daz  
er nâch disem lîbe der strengen wîze über werde. wan  
swaz wir geben zergancliches, daz ist als ein mist wider  
golde.

**(THL 141,17-20/21)**

Bis hin zum Martyrium wird der Mensch aufgefordert, sein Leben nach Gott zu richten und weise in Voraussicht auf das jüngste Gericht zu handeln. Ein asketisches und bedachtes Leben, das sich auf das Jenseits vorbereitet, wird hier als klösterliche Lebenspraxis gefordert. Das Raffen des Reichtums ist für ein ruhevolles, herrliches Leben in Ewigkeit nicht förderlich, denn die Schätze dieser Welt sind nichts wert am Tage der Wiederkehr Christi.

In die Münzen ist Gott eingeprägt, ebenso wie in die Seele. Der Autor des THLs spielt hier anscheinend auf das Bibelwort aus Mat. 22,15-22<sup>277</sup> an. Jesus erklärt an dieser die Steuerfrage und folgert aus dem Bild des Kaisers, dass ihm die Steuer zusteht.

Es folgt eine ausführliche Körperallegorie, die die Körperteile mit den Seelenkräften *voluntas*, *ratio* und *memoria* in Verbindung bringt. Die Beine und Füße stehen für den Willen. Dieser ist zweifach gerichtet, so wie der Mensch zwei Beine hat. Ein Wille richtet sich nach den körperlichen Bedürfnissen aus und einer nach den seelischen. Der Bauch ist der Ort, an dem die Gedanken bewahrt werden. Gute Gedanken nähren die Seele, schlechte schaden ihr wie Gift.

want alsô vil sô der  
lîp leben mac mit eiterlichen pfründe, alsô vil mac diu  
sêle geleben mit der weltlichen gedanken got scheidet  
von ir. daz ist ir tôt, also der lîp stirbet, sô diu sêle dannen  
scheidet.

(THL 141,33-142,3)

Die Seele braucht gute Nahrung, um zu leben. Weltliche Gedanken sind schädlich für sie und töten sie. Um Gott in der Seele zu nähren, muss der Mensch für seine Seele gut sorgen. Anderenfalls wird Gott die Seele verlassen und die Seele stirbt, denn ohne Gott kann sie nicht überleben.

### **Cant. 8,12:**

Der Autor des THLs zieht einen Teil von Cant. 8,12b hier vor und weicht somit von der Gliederung des Williram Texts ab. Er schreibt folgenden Satz vor die übrigen Cant. 8,12: Verse: *aber die guoten meisteren den werdent zweihundert pfennige mêre*. (THL 142,4f)

Es folgt eine Erklärung, die sich gedanklich nach an die Auslegung zu Cant. 8,11c anschließt und von der Freude von Leib und Seele handelt. Die Zeilen THL 142,5-7 wirken eingeschoben und passen nicht zu der restlichen Auslegung von Cant. 8,12. Sie unterscheiden sich unter anderen auch durch ihre auktoriale Perspektive.

Der Autor des THLs greift thematisch vor und schreibt zuerst von dem Lohn der vollkommenen Seelen, die noch mehr erhalten als die Übrigen.

---

<sup>277</sup> „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört. Und Gott was Gott gehört?!“ (EU Math 22,21)

in wirt der êwige lîp. daz ist  
tûsent unde zwîre zehenzec. daz ist diu wunne lîbes unde  
sêle, die sie habent mit gedanken unde mit worten.

(THL 142,5ff.)

Den guten Seelen wird die Freude am ewigen Leben zuteil.

Erst nach diesem Einschub folgt der Cant. 8,12-Beginn mit einem kleinen Zusatz des Autors und die Auslegung dazu.

**swie ich mînen wîngarten bevolhen habe guoten  
bûliuten, ich tuon sîn selbe ware** durch miniu kint  
diu minnenden.

(THL 142,8f.)

Diese Worte werden Christus in den Mund gelegt, er ist auch der Sprecher bei Willirams Text. Christus spricht über sich selbst als den Wächter und Beschützer der Menschen. Zwei Bibelzitate, eines aus dem Mattheus-Evangelium<sup>278</sup> und eines aus den Psalmen<sup>279</sup>, stützen seine Aussage und bestärken sie noch zusätzlich.

Der Autor des THls lässt darauf folgend wieder einen Übersetzungsteil einfließen, es ist der noch fehlende Versteil von 8,12b.: *dîne tûsend pfennige sint dir behalten*. (THL 142,16/17)

Im THL-Kommentar bezieht sich die Auslegung des Autors hauptsächlich auf die Zahl 1000. Diese ist symbolischer Wert für den ewigen Lohn. Die Perspektive wechselt wieder zu einer Auktorialen und der Autor belehrt predigthafter und moralisierend über die richtige Lebensführung.

dir will got dînen lôn behalten nâch disem lîbe. swer sîn ê  
gert, der ist unwitzet. wan ez ist ein anegenge des  
heiligen gedingen, daz der menesche hie versmachet  
unde verworfen ist unde er denne aller slahe wênicheit  
unde mangel gedulteclichen treget.

(THL 142,18-22/23)

Es wird Geduld gefordert, zu warten auf den ewigen Lohn. Diejenigen, die ihr Leben demütig ertragen, die wird Gott es im jenseitigen Leben erhöhen und reichlich belohnen.

Den Versuchungen ist der Mensch ausgesetzt, doch diesen zu widerstehen ist Teil der Läuterung. Besonders wird vor der fleischlichen Lust gemahnt. Die Keuschheit, ein klösterliches Ideal, wird sich in der Ewigkeit bezahlt machen.

---

<sup>278</sup> „Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (EU Mat 28,20)

<sup>279</sup> „Er lässt seinen Fuss nicht wanken; er, der dich behütet, schläft nicht.“ (EU Ps. 121,3)



daz dû hie versmaehest  
allen vleischichen zart. darumbe gît dir got zehenzec  
tûsentvaltegen zart dâ in sînem rîche. von diu ist er hie  
ze versmahenenne.

(THL 142,30-33)

### **5.3.2.2. Zusammenfassung**

Im Vordergrund der Auslegung zu Cant. 1,5 und Cant. 8,11f. steht das Hüten des Weinbergs. Verschiedene Hüter und Hüterinnen treten dabei auf. Der Weinberg ist in beiden Textstellen eine besondere Gabe Gottes, die es zu schützen und zu behüten gilt.

In Cant. 1,5 sind es Eva und Maria, die ihren Weinberg behüten müssen. Marias Weinberg ist ihr Sohn Jesus Christus, den sie nicht vor dem Tod Retten kann, weil es nicht so sein soll.

Maria, das Vorbild für das Nonnenpublikum, wird in der Auslegung zu Cant. 1,5 der gesamten Christenheit als Beschützerin zu Seite gestellt. So erscheint sie auch als Mauer in Cant. 8,10, die den Weinberg in der Auslegung zu Cant. 8,11 umgibt. Der Weinberg, der durch das Opfer Christi entstanden ist, ist die Kirche, die den Patriarchen, Propheten, Aposteln, Märtyrern, Kirchenlehrern und Engeln von Gott anvertraut wurde.

Der Autor geht in der Auslegung zu Cant. 8,11f. auch der Frage nach, wer ein guter Winzer ist und welchen Lohn dieser erhalten wird. Er beantwortet diese Fragen, indem er die klösterliche, asketische Lebensweise propagiert und das karge diesseitige Leben als Garant für einen umso größeren Lohn in der Ewigkeit preist.

### **5.4. Sonderfall: Der Weinkeller**

**Zu Cant. 2,4:**

**Mich leite der künec in sînen wînkellare unde  
hât geordenet in mir sîne minne.**

(THL 29,4-6)

Der Autor des THLs folgt bei seiner Auslegung Willirams Beispiel und interpretiert den Vers sehr ähnlich. Wie auch Williram teilt er die Auslegung in zwei Sinnabschnitte, wobei er den Schwerpunkt auf den zweiten Teil setzt.

Der erste Teil der Auslegung von Cant. 2,4 ist folgender Satz: *er hât mich brâht ze der kunde des heiligen evangelii.* (THL 29,6f.) Wie der König die Braut in den Weinkeller führt, so führt Christus die Seele zur Erkenntnis des Evangeliums. Der Weinkeller steht in diesem Vers für

das Evangelium. Das entspricht einer traditionellen Auslegung des Verses.<sup>280</sup> Vergleicht man die Textstelle des THLs mit der Williram-Version, so lassen sich hier große Ähnlichkeiten erkennen. Auch bei Williram ist der Weinkeller ein Symbol für das Evangelium. (vgl. Williram 30G.) Warum der Weinkeller als Evangelium beziehungsweise als heilige Schrift bei den Kirchenvätern ausgedeutet wird,<sup>281</sup> wird nicht näher begründet.

Der Schwerpunkt der Deutung scheint im THL mehr auf der Führungstätigkeit Gottes zu liegen.<sup>282</sup> Für den Kommentar spielt der Weinkeller keine eine Rolle. Das Wort *wînkellare* ist nur Teil der Übersetzung des entsprechenden Vulgata-Verses und wird weiters nicht mehr erwähnt. Der Autor des THLs konzentriert sich bei seiner Auslegung des Verses vor allem auf das Verb *leiten* im ersten Teil des Verses.

Es folgt die Auslegung des zweiten Teils:

er hât mich  
gelêret, daz ich in »minne von allem mînem herzen, von  
aller mîner sêle, von aller mîner krefte unde mînen  
naechsten als mich selben unde minen vriunt in ime unde  
mînen vîent durch in«.

(THL 29,7-11)

Der durch Anführungszeichen gekennzeichnete Auslegungsteil ist ein Konglomerat aus folgenden Bibelzitaten:

#### **Altes Testament:**

„Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben aus ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“ (Eu Dnt 6,5)

„Du sollst keinen Hass gegen deinen Bruder tragen. [...]An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ (EU Lev 19,17)

#### **Neues Testament:**

„Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit ganzen Herzen und mit ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst.“ (EU Lk 10,27)

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzen Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“(EU Math 22,37-39)

---

<sup>280</sup> vgl. Ohly (1998) S. 685.

<sup>281</sup> vgl. ebd. S.685.

<sup>282</sup> Zu einem Vergleich lässt sich daher auch Cant 1,3b „*intoduxit me rex in cellaria sua*“ (Vulgata Cant. 1,3b), der im Wortlaut ähnlich wie Cant. 2,4 klingt, und dessen Auslegung heranziehen.

„Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen.“( EU Math 5,43f.)

Der Autor des THLs mischt hier das Gebot der Gottesliebe, mit dem Gebot der Nächstenliebe und dem Gebot der Feindesliebe. Von der Formulierung her ist der Text am ähnlichsten zu dem Lukanischen Zitat. Besonders das dreigliedrige Element: *mînem herzen, von aller mîner sêle, von aller mîner krefte* könnte am ehesten eine Mittelhochdeutschen Version der Lukanischen Fassung sein.

In ähnlicher Weise ist dieser Text auch bei Williram zu finden. Im Williram-Text ist der biblische Teil noch in lateinischer Sprache geschrieben. (vgl. Williram 30 G.)

Keine Entsprechung bei Williram findet jedoch die weitere Formulierung des THLs *minen vriunt in ime unde mînen vîent durch in*. Die Nächstenliebe wird dadurch genauer erklärt und aufgespaltet in Liebe zum Freund und Liebe zum Feind. Möglicherweise hat das einen Bezug zu Lev 19,18: Im Alttestamentarischen Nächstenliebegebot bezieht sich dieses nur auf das Volk Israel. Neutestamentarisch wird dieses durch Jesus auf die Feindesliebe ausgeweitet.

Seit Origenes gibt es das Phänomen zwischen Nächsten zu unterscheiden und unterschiedliche Abstufungen, teilweise abhängig vom Verwandtschaftsgrad, zu machen und dieses hat Tradition in der Väterlehre gefunden.<sup>283</sup>

Der Text des THLs enthält, wenn man die Differenzierung der Nächstenliebe berücksichtigt, eine vierstufige Forderung des Liebesgebots. An erster Stelle steht die Liebe zu Gott, an Zweiter die Selbstliebe, an dritter die Nächstenliebe und an Vierter die Feindesliebe.

In der weiteren Auslegung differenziert der Autor zusätzlich noch in drei Stufen der Liebe. In einem kunstvoll verschlungenen Text ordnet der Autor Stufen der Liebe in Ausrichtung auf Christus, Gott Vater und den heiligen Geist zu. Er unterscheidet zwischen *sinneclliche[r] minne* (THL 29,12), *gewizzenliche[r] minne* (THL 29,14) und *vernustliche[r] minne* (THL 29,15). Die beiden ersten Formen der Liebe sind erlernbar. Der Autor richtet einen Appell an sein Publikum, diese durch Betrachten der Werke Christi auf Erden und Verstehen der göttlichen Wunder zu lernen. Der Glaube an Christus und die Kirche und das Lesen der Schrift entsprechen der Liebe aus den Sinnen und der Liebe aus dem Erkennen. Die dritte

---

<sup>283</sup> vgl. Ohly (1998) S. 701f.

Form der Liebe, die Liebe aus Vernunft, kommt vom heiligen Geist und ist nur durch Gott erfahrbar.

Die Quelle, die der Autor des THLs für diese Auslegung heranzieht, ist bisher nicht gefunden worden. Es gibt zwar mittelalterliche Theologen, die von einer Stufung der Liebe schreiben, doch die Form des Dreierschemas, die im THL verwendet wird, ist vor dem 12. Jahrhundert noch nicht bekannt.<sup>284</sup> Da eine Vertiefung dieses theologischen Themas für die Untersuchung der Weinthematik irrelevant ist, verweise ich an dieser Stelle auf eine Überblicksdarstellung im Forschungsbericht von Ohly.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> vgl. ebd. S. 687f.

<sup>285</sup> vgl. ebd. S. 688-700.

## 6. Konklusio

Das Weinmotiv kommt im THL in der Auslegung zu insgesamt 15 Canticum-Versen vor. Der Wein beziehungsweise die Weinkomposita werden innerhalb eines Auslegungsteils zu einem Canticum-Vers auch manchmal mehrfach genannt. Daher ergeben sich insgesamt mehr Stichworteinträge zu *wîn*, *wînbere*, *wînbluote*, *wînkellare*, *wîntrûbe* und *wîngarten*. (siehe Anhang) Im ursprünglichen Bibeltext des *Hohenlieds* kommt das Weinmotiv zwar sehr häufig (im Vergleich zu anderen Motiven) vor, es gibt allerdings nur 12 explizite Nennungen des Weins beziehungsweise der Weinkomposita Weintraube und Weingarten. In meiner Arbeit bin ich daher auch der Frage nachgegangen, warum das THL mehr Weinmotive als die *Cantica Canticorum* enthält.

Meine Untersuchungen zum Weinmotiv haben dazu Folgendes ergeben: Es gibt grundsätzlich vier Möglichkeiten, wie der Autor des THLs mit dem Weinmotiv verfährt.

1. Der Autor übersetzt einen Bibelvers, der von Wein, Weintraube oder Weingarten handelt, und legt das Weinmotiv, wie es in dem Vers vorkommt, aus.
2. Der Autor übersetzt den Wein-Vers und legt jedoch das Weinmotiv nicht aus.
3. Der Autor übersetzt den Wein-Vers zwar richtig, transferiert in der Auslegung aber den Bildbereich des Weinmotivs.
4. Der Autor schweift thematisch bei seiner Auslegung ab und bindet das Weinmotiv in Auslegungsteile ein, bei denen der zu interpretierende Vers kein Weinmotiv enthält.

Der erste und der zweite Fall entsprechen üblicher Vorgehensweisen traditioneller Bibelkommentatoren. Der dritte und der vierte Fall sind Besonderheiten des THL-Autors sind und zeigen, wie der Autor sein Werk gestaltet und strukturell formt.

Bei der Auslegung und der Ausdeutung von *wîn* und *wîntrûbe* in den Textstellen Cant. 1,1b; Cant. 1,3c; Cant. 1,13; Cant. 5,1; Cant. 7,8/9 und Cant. 8,2 geht der Autor methodisch wie in Fall 1 beschrieben vor. Alle Textstellen sind durch Weinmotive in den Canticum-Versen bedingt. Diese werden vom Autor von ihrer lateinischen Vorlage ins Mittelhochdeutsche übertragen und ihrem Bildbereich entsprechend ausgedeutet.

Das Wein-Milch-Steigerungsmotiv aus Cant. 1,1b und Cant. 1,3c legt der Autor dabei nach traditioneller, exegetischer Vorgehensweise der Kirchenväter aus, nämlich in der Ausdeutung

von Wein in Altes und Milch in das Neue Testament. Die Süße der Milch wird in der Auslegung betont und mit dem gnadebringenden Evangelium verglichen. Die heilige Schrift wird so dem Menschen zur Nahrung. Der Wein, der für das Alte Testament steht, wird stark abgewertet.

Die Ausdeutung des Wein-Milch-Motivs in das Alte und Neues Testament scheint den Autor auch für die Deutung Wein-Apfelmotivs in Cant. 7,8/9 inspiriert zu haben.

Da sich das Steigerungsmotiv von Wein zu Milch in Apfel zu Wein verschoben hat und somit der Wein den höheren Wert besitzt, kann der Wein an dieser Stelle nicht negativ bewertet werden. Es ergibt sich also keine dreigliedrige Steigerung Apfel-Wein-Milch, da der Wein im Canticum-Vers 7,8/9 extrem positiv bewertet wird und als kostbar gilt. Trotzdem verbindet der Autor das Weinbild mit dem Alten Testament. Er stellt es jedoch in einem positiven Zusammenhang. In einer sehr selbstständigen Interpretation von Cant. 7,8/9 vergleicht der Autor Apfel und Wein mit der liturgischen Musik. Der Autor arbeitet bei dieser Auslegung jedoch gänzlich ohne Vorbilder und legt den Vers tropologisch auf die liturgische Musik aus, indem er dem Wein die Lieder des Alten Testament, und dem Apfel die des Neuen zuordnet. Diese Zuordnung von Wein zum Alten Testament und Apfel zum Neuen Testament wird jedoch innerhalb der Auslegung wieder verworfen.

Bei der Ausdeutung des Wein-Getränks in Cant. 5,1 und Cant. 7,8/9 orientiert sich der Autor an der biblischen Vorstellung des Weines der Freude aus Psalm 104.

Traditionelle Bibelkommentatoren verwenden in ihren Auslegungen oft auch Anspielungen oder Zitate von anderen Bibelstellen, um ihre Deutung eines Motivs biblisch zu untermauern. Der Autor des THLs ist mit dieser Arbeitsweise vertraut und baut auch in seinen Text viele Zitate ein. Die Auslegung des *gepîmenteten wîn* aus Cant.8,2 erfolgt, indem der Autor an die bekannte Psalmstelle anspielt und das Wein-Motiv als Zeichen der Freude interpretiert. Auch bei der Deutung der *wîntrûbe* aus Cant. 1,13 schließt der Autor an bereits bekannte, biblische Vorstellungen an. (vgl. Kapitel 4)

Weiters haben meine Untersuchungen ergeben, wie ich zu Beginn der Konklusio unter Fall 3 und 4 beschrieben habe, dass der Autor des THLs mehrmals Weinmotive, unabhängig vom Bibelvers, als strukturierende Prinzipien eingebaut beziehungsweise einmal den Bildbereich des Weinmotivs transferiert, um eine Parallelität zwischen Textstellen zu erzeugen. Diese Textstellen sind für einen Bibelkommentar ungewöhnlich und zeigen, dass der Autor das

THL als Gesamtkonzept auffasst. Weiters wird an diesen Stellen deutlich, dass der Autor sehr oft vom eigentlichen Thema der Auslegung abweicht, die Bilder des *Hohenlieds* produktiv weiterentwickelt und mit viel Kreativität neue Bildbereiche erzeugt. Diese Textstellen bezeugen auch die Selbstständigkeit des Autors und seine Unabhängigkeit von Williram und anderen Bibelkommentatoren.

Alle vier Textstellen, die vom Autor durch das Weinmotiv strukturell miteinander verbunden sind, fallen in den Bildbereich „Wein als Pflanze“, den es im ursprünglichen Bibeltext gar nicht gibt. Dieser Bildbereich unterteilt sich in zwei Textstellen-Paare:

- a) In Cant. 1,15/16 und Cant. 3,7/8 tritt der Wein als Tugendpflanze auf.
- b) In Cant. 5,15a und Cant. 6,10 steht die Wetterempfindlichkeit der Weinbeere im Vordergrund.

**Ad a)** Bei der Auslegung zu Cant. 1,15/ 16 und Cant. 3, 7/8, die die Erwähnung des Blumenbett Salomons miteinander verbindet, zeigt sich in besonderer Weise, wie der Autor den Text des *Hohenlieds* erweitert, neue Bilder erzeugt und Textstellen miteinander verknüpft.

In der ausführlichen Beschreibung des Bettes aus Cant. 1,15/16 und der darauf liegenden Blumen bindet der Autor verschiedene Gewächse ein. Er schafft nach Vorbildern der Kommentare der Kirchenväter einen eigenen Tugendpflanzenkatalog zu Cant. 1,15/16, bei dem er auch die Weinblüte einbaut. Die Weinblüte kommt im Bibeltext nie vor und hat keinen bereits vorgegebenen, christlichen Symbolwert. Der Autor kann daher in der Auslegung uneingeschränkt vorgehen und diese in der Textstelle bezogen auf Tugenden Christi und Marias nahezu beliebig interpretieren. Da es auch die einzige Textstelle im THL zu *wînbluote* ist, gibt es keinen Vergleichswert.

In der Auslegung zu Cant. 3,6/7 agiert der Autor ähnlich. Durch die Erwähnung von Salomons Bett ist diese Textstelle inhaltlich mit Cant. 1,15/16 verbunden. Der Autor unterstreicht diesen Zusammenhang, indem er bei der Beschreibung des Ackers und dessen Ausdeutung auf Marias jungfräuliche Mutterschaft einen erneuten mariologischen Tugendpflanzenkatalog einbaut. Dort scheint das Weinmotiv in Form der *wîntrube* auf. Aus dem Textzusammenhang wird jedoch klar, dass diese als *Pars pro Toto* für die gesamte Weinpflanze verstanden werden kann. Wieder nützt der Autor seinen künstlerischen Freiraum

die Weintraube mariologisch zu deuten. Die Deutung der Weinblüte in der Auslegung zu Cant. 1,15/16 und die Interpretation der Weintraube korrelieren nicht miteinander.

Die ausschweifenden Auslegungsteile zu den beiden Canticum-Versen zeigen, dass die mariologische Ausrichtung des THLs an manchen Stellen von dem Autor sehr fokussiert wird. Der Autor geht dabei sogar so weit, sich eigenen mariologische Tugendkataloge und zugehörige Marienattribute zu schaffen.

**Ad b)** Ein weiterer Schwerpunkt im THL, nämlich die Heilskontinuität durch alle Zeiten, zeigt sich an der Auslegung zu Cant. 5,15a und Cant. 6,10. Cant. 5, 15 gehört inhaltlich zu einer Beschreibung des Bräutigams im *Hohelied*. Der Autor verknüpft, einem Gesamtkonzept folgend, die Beschreibung des Bräutigams kunstvoll mit den sieben Geistgaben und den Epochen der Kirchengeschichte. So ergibt sich die Zuordnung des Verses Cant. 5,15a, der inhaltlich von den Beinen des Bräutigams handelt, zu der Epoche des Antichrists und der siebten Geistgabe *timor*. Das Weinmotiv wird an dieser Stelle in Form der *wînbere* eingebaut. Die Weinbeere ist eine wetterempfindliche Frucht und ist daher dem kalten Reif, der, obwohl es dazu kein Vorbild in der Literatur gibt, ein Zeichen des Wirken des Antichrists ist, schutzlos ausgesetzt.

In der Auslegung zu Cant. 6,10 greift der Autor das Thema nochmals auf und vergleicht die Wetterempfindlichkeit der Weinbeere mit der der Nuss. Der Autor transferiert an dieser Stelle das Weinmotiv. Der Canticum-Vers handelt eigentlich vom blühenden Weingarten, der Autor übersetzt den Vers zwar richtig, ignoriert aber den erzeugten Bildbereich „Weingarten/ Weinblüte“ und wendet sich dem Thema „Weinbeere“ zu. Er schafft so eine Parallelität zu der Auslegung von Cant. 5,15a und zieht einen Bogen zum Thema „Endzeit und jüngstes Gericht“.

Betrachtet man generell die Textstellen zum Thema „Weingarten“ fällt auf, dass der Autor sehr unterschiedlich mit diesen Canticum-Versen in seinen Auslegungen umgeht. Die Auslegung zu Cant. 6,10 zeigt eine Transformation des Bildbereichs. Den blühenden Weingarten aus Cant. 7,11/12 legt der Autor hingegen gar nicht aus. (vgl. Fall 2) Die übrigen Weingarten-Textstellen Cant. 1,5, Cant. 2,11-13, Cant. 2,15 und Cant. 8,11f. lassen sich in kein System bringen. Der Weingarten erscheint dort als Christussymbol (vgl. Cant.1,5), als Symbol für den Leib (vgl. Cant. 2,15) oder auch als Symbol für die Kirche (vgl. Cant. 8,11).



Eine Grundbedeutung des Weingartens lässt sich im THL nicht festmachen. Die Ausdeutung des Symbols ist stark abhängig von der jeweiligen Textstelle und der Textumgebung. Wenn es in das Gesamtkonzept des Autors passt, folgt er teilweise Willirams ekklesiologischer Vorlage und Interpretation. Doch wie im Besonderen die Auslegung zu Cant. 2,15 zeigt, hat der Autor des THLs auch den Mut, neue Ausdeutungsmöglichkeiten des Weinbergs zu finden. Ohne biblische Belegstellen anzuführen oder einen Anhaltspunkt in der Tradition der Kirchenväter zu haben, legt der Autor den Weinberg aus Cant. 2,15 als Leib, der der Gefahr der Versuchungen ausgesetzt ist, aus. Die Interpretation geht dabei ganz in der Tropologie des klösterlichen Lebens auf.

Untersucht man die Wein-Textstellen im gesamten THL, so zeigt sich auch, dass das Weinmotiv mehrmals gepaart mit anderen Motiven auftritt.

In den essmystischen Textstellen scheint es einerseits in Form von Wein und Milch, andererseits von Wein und Apfel auf. Diese Speisekombinationen sind durch die Bibelverse Cant. 1,1b; Cant. 1,3c; Cant. 5,1 und Cant. 7,8/9 bedingt. Die Doppelmotive können jedoch auch bei anderen Auslegungsteilen vorkommen. In der vom Weingarten zu Weinbeere transferierten Weinmotivik in der Auslegung zu Cant. 6,10 wird die Weinbeere mit der Nuss verglichen, die an dieser Stelle durch die Erwähnung des Nussgartens im Bibelvers in die Interpretation eingebaut wird. Gänzlich unmotiviert ist hingegen der Vergleich zwischen Weinbeere und Schlehe in dem Auslegungsteil zu Cant. 5,15.

In meiner Arbeit habe ich an Hand des Weinmotivs gezeigt, wie der Autor des THLs den Bibeltext übersetzt, auslegt und schreibt. An den unterschiedlichen Textpassagen konnten die folgenden Besonderheiten des THLs festgemacht werden:

1. Das mariologische Programm
2. Die mystische Ausrichtung
3. Das heilsgeschichtliche Gesamtkonzept
4. Die tropologische Auslegung auf das Klosterleben

Ad 1) Maria als Heilsgestalt und als handelnde Person kommt in vielen Auslegungsteilen der Wein-Textstellen vor. In besonderer Weise zeigt sich ihre Bedeutung als Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen in der Auslegung des Kusses zu Cant. 1,1a. Sie ist die erste Empfängerin der Gnade Gottes in der Auslegung zu Cant. 1,1b und wird von ihm für ihre Demut belohnt. Wie auch die Auslegung zu Cant. 1,5 zeigt steht ihr Handeln im Gegensatz zu

dem der sündigen Urmutter Eva. Marias vorbildhaftes Verhalten wird in vielen Versen gelobt, im Besonderen in der Auslegung zu Cant. 1,15/16 und Cant. 3,7/8, wo der Autor für sie einen eigenen Tugendpflanzenkatalog schreibt. Eine Funktion als Hüterin und Beschützerin der Christenheit nimmt Maria in der Auslegung zu Cant. 1,5 und Cant. 8,11 ein.

Ad 2) Die mystische Ausrichtung des THLs zeigt sich in vielen Auslegungspassagen und die Vereinigung wird durch unterschiedliche Motive beschrieben. Eine besondere mystische Spielart sind die Vereinigungsbilder durch gegenseitiges Essen und Trinken. Die Essmystik offenbart sich besonders in der Auslegung zu Cant. 1,1b; Cant. 1,3c; Cant. 1,13; Cant. 5,1; Cant. 7,8/9 und Cant. 8,2. Die üppigen Ess-, Trink- und Schmeckbildern zeigen eine besondere Spielart der mystischen Vereinigung mit Gott.

Ein weiteres, mystisches Motiv ist das Ruhemotiv. Die Vereinigung im Blumenbeet aus Cant. 1,15/16 ist dafür eine kennzeichnende Textstelle.

Ad 3) Das heilsgeschichtliche Gesamtkonzept zeigt sich vor allem in dem heilskontinuierlichen Wirken des Heiligen Geistes und seiner sieben Geistgaben. Diese werden unter anderen in das Konzept der Beschreibung des Bräutigams Cant. 5,11-15 und Zuordnung seiner Körperteile zu kirchengeschichtlichen Epochen eingebunden.

Ad 4) Der Autor baut in die Auslegung des Hohenlieds sehr viele didaktische Anweisungen an sein Nonnenpublikum ein. Immer wieder schreibt er über das klösterliche Leben und die Pflichten der Klosterleute. Nahezu jede Wein-Textstelle enthält auch praktische Hinweise für sein Publikum. Oft gliedern sich die Auslegungsteile zu einem Canticum-Vers in mehrere Abschnitte, in denen er den Vers jeweils christologisch, marialogisch und tropologisch auslegt. Besonders in der Auslegung zu Cant. 2,15 und Cant. 7,8/9 weicht der Autor vollkommen von Willirams Vorlage ab und widmet den Vers ganz der klösterlichen Lebenspraxis.

Abschließend fasse ich zusammen: Wie bereits das Lesen des Bibeltexts des *Hohenlieds* vermuteten lässt, ist auch das Weinmotiv im THL sehr vielfältig. Meine Arbeit hat gezeigt, dass sich das Weinmotiv in unterschiedliche Bildbereiche unterteilen lässt. Die gefunden Bildbereiche „Wein als Nahrungsmittel“, „Wein als Pflanze“ und „Weingarten“ decken sich nicht gänzlich mit den Bildbereichen des ursprünglichen Canticum-Textes. Der Bildbereich

„Wein als Pflanze“, im Besonderen die Weinbeere und das Weingewächs, ist durch Weinmotive in den Auslegungsteilen vom THL-Autor hinzugefügt worden. Die Bedeutung des Weins beziehungsweise seiner Komposita ist abhängig von dem auszulegenden Vers und kann innerhalb des THLs stark variieren. Auch innerhalb eines Bildbereichs ist das Weinmotiv nicht einheitlich ausgelegt. Die Auslegung des Weinmotivs kann sehr positiv erfolgen, die Interpretation dieses Motivs kann aber auch zu negativen Konnotationen führen und den Wein in abwertenden Zusammenhängen stellen. Eine Grundbedeutung des Weinmotivs für das gesamte THL lässt sich daher nicht ausmachen. Die drei Bildbereiche bleiben unverknüpft nebeneinander bestehen und lassen sich nicht in ein gemeinsames System einordnen.

## Literaturverzeichnis

### ***Primärliteratur (Chronologisch nach Entstehungszeit)***

Origenes: Das Hohelied /Origenes und Gregor der Große. Eingeleitet und übersetzt von Karl Suso Frank. – Einsiedeln: Johannes-Verlag 1987.

Gregorius Nyssenus: In Canticum canticorum homiliae. Homilien zum Hohelied. Band 1-3 Griechisch- deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Franz Dünzl. – Freiburg: Herder 1994.

**Williram von Ebersberg: Expositio in Cantica Cantorum und das „Commentarium in Cantica Cantorum“ Haimos von Auxerre. Hg. und übersetzt von Henrike Lähnemann und Michael Rupp. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004.**

Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. lateinisch/ deutsch. 10 Bände. Hg. Gerhard. B. Winkler –Innsbruck: Tyrolia 1990-2002.

Hoheliedpredigten. siehe: Bd V (1995) + Bd. VI (1995).

Das Hohe Lied, übersetzt von Williram, erklärt von Rilindis und Herrat, Äbtissinnen zu Hohenburg im Elsaß (1145-1196), aus der einzigen Handschrift der k.u.k. Hofbibliothek zu Wien. Hg. Josef Haupt. – Wien: 1864

Das Trudperter Hohelied. Kritische Ausgabe. Band I: Einleitung, Band II: Edition. Hg. Hermann Menhardt –Halle 1934 (= Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanistischen Philologie und Volkskunde, Band 21 und 22)

**Das St. Trudperter Hohelied: eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Hg. Friedrich Ohly. Unter Mitarbeit von Nicola Kleine. -1.Aufl. Frankfurt a. M.: Dt. Klassiker-Verlag 1998.**

## **Sekundärliteratur**

Lothar Becker: Rebe, Rausch und Religion. Eine kulturgeschichtliche Studie zum Wein in der Bibel. –Münster: LIT 1999.

Behling, Lottlisa: Die Pflanzenwelt der mittelalterlichen Kathedralen. –Köln, Graz: Böhlau 1964.

Behm, Johannes: ἀμπέλος [Weinstock] In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. begr. von Gerhard Kittel. Hg. Gerhard Friedrich. Studienausgabe, unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1933 - 1979.-Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1990. Band 1. S. 345f.

Berkenbusch, Irene: Mystik und Askese – »St. Trudperter Hohen Lied« und »Speculum Virginium« In: »Minnichlichiu gotes erkennusse«. S. 43-60.

Bornkamm, Günther: ληρός[Kelter] In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. begr. von Gerhard Kittel. Hg. Gerhard Friedrich. Studienausgabe, unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1933 - 1979.-Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1990. Band 4. S.259-62;

Bogaers-Wagenberg, Maurice: Die Anastrophische Wiedergabe von Williram-Stellen im St. Trudperter Hohen Lied In: "Sô wold ich in fröiden singen". Festgabe für Anthonius H. Touber zum 65. Geburtstag. Hg. Carla Dauven-van Knippenberg u.nd Helmut Birkhan. –Amsterdam [u.a.]: Rodopi 1995. S. 99-129.

Bons, Eberhard: Milch. In: Neues Bibellexikon. Band 2. Hg. Manfred Görg. –Zürich: Benziger 1995. Spalte 805ff.

Bynum, Caroline Walker: Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. –Berkley: University of California 1982.

Bynum, Caroline Walker: Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significanca of Food to Medieval Women. -Berkeley, Calif. [u.a.]: Univ. of California Press 1987.

Chappuzeau, Gertrude: Die Exegese von Hohelied 1, 2a.b und 7 bei den Kirchenvätern von Hippolyt bis Bernhard. Ein Beitrag zum Verständnis von Allegorie und Analogie. In: Jahrbuch für Antike und Christentum 18 (1975). S.90-143.

Marie-Luise Dittrich: Die literarische Form von Willirams *Expositio in Cantica Canticorum*. In: ZfdA 84 (1952/53) S. 179-197.

Gärtner, Kurt: Williram von Ebersberg In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Hg. Burghart Wachinger, begründet von Wolfgang Stammer. Fortgeführt von Karl Langosch. 2., völlig neu bearb. Aufl. -Berlin [u.a.]: de Gruyter 1999. Band 10. Sp. 1156-1170.

Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Mystik. –Darmstadt: WBG 1977.

Haag, Ernst/ Reifenberg,Hermann/ Thomas, Alois: Wein In: Lexikon für Theologie und Kirche. begr. von Michael Buchberger. Hg. von Walter Kasper. 3., völlig neu bearb. Aufl. 10. Band. –Freiburg, Basel [u.a.]: Herder 2001. Spalte 1027-30.

Hummel, Regine: Mystische Modelle im 12. Jahrhundert: »St. Trudperter Hoheslied«, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry. –Göppingen: Kümmerle 1989.

Jantsch, Heinz G.: Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur. –Tübingen: Niemeyer 1959.

Kapelrud, Arvid S.: Milch. In: Biblisches Historisches Wörterbuch. Landeskunde – Geschichte – Religion – Kultur – Literatur. Hg. von Bo Reicke und Leonhard Rost. –Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. Band 2. S. 4502f.

Keller, Hildegard: Wort und Fleisch: Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation. –Bern; Frankfurt a.M.; Berlin[u.a.] : Lang 1993.

Köpf, Ulrich: Hoheliedauslegung als Quelle der Mystik. In: Grundfragen christlicher Mystik/ Wissenschaftliche Theologia Mystica in Weingarten vom 7.-10. November 1985. Hg. Margot Schmidt –Stuttgart: Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. S. 50-72.

Köster, Wolfgang: Die Zahlensymbolik im Trudperter Hohelied und in theologischen Denkmäler der Zeit. Diss. Kiel 1963.

Kuhn, Peter / Köpf, Ulrich / Vicent, Jean M.: Hoheslied. In: Theologische Realenzyklopädie 15. Hg. Gerhard Müller – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. S. 499-514.

Küsters, Urban: Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12.Jahrhundert. – Düsseldorf: Droste 1985. S. 71.

Landgraf, Margot: Das St. Trudperter Hohe Lied. sein theologischer Gedankengehalt und seine geschichtliche Stellung, besonders im Vergleich zu Williram von Ebersberg. (= Erlanger Arbeiten zur deutschen Literatur. Band 5) –Erlangen: Palm & Enke 1935.

Lange, Klaus: Geistliche Speise. Untersuchungen zur Metaphorik der Bibelhermeneutik. In: ZfdA 95 (1966) Hg. Friedrich Ohly. i. B. S. 81-104.

Lerchner, Karin: Lectulus Floridus. Zur Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters. – Köln; Wien [u.a.]:Böhlau 1993.

Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuche von Benecke-Müller-Zarncke. Nachdruck der Ausg. Leipzig 1872-1878 mit einer Einleitung von Kurt Gärtner. 3 Bde. Stuttgart: S. Hirzel 1992.

Maier, Gerhard (Hg): Lexikon zur Bibel. Hg. Fritz Rienecker, neu bearbeit. Aufl. –Wuppertal, Zürich: Brockhaus 1994. Spalte 1705-08.

Matheus, Michael/ Pini, Antonio/ Kislinger,Ewald/ Häußling, Angelus: Wein,-bau,-handel In: Lexikon des Mittelalters. Hg. Norbert Angermann [u.a.] Band 8. –München: LexMa 1997. Spalte 2116-32. hier: Matheus. Sp. 2116ff.

Ohly, Friedrich: Der Prolog des St. Trudperter Hohenliedes. In: Zeitschrift für das deutsche Altertum. Band 84 (1952/53). S. 198-232.

Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um ca. 1200. – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1958.

Ohly, Friedrich: Hölzer, die nicht brennen. In: ZfdA 100 (1971) S. 63-72.

Ohly, Friedrich: Süße Nägel der Passion: ein Beitrag zur theologischen Semantik. – Baden-Baden: Koerner 1989.

Ohly, Friedrich: Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Zum Titel des St. Trudperter Hohenlieds. In: ZfdA. 121 (1992) S. 399-404.

Ohly, Friedrich: Gebärden der Liebe zwischen Gott und dem Menschen im St. Trudperter Hohelied. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft 34 (1993) S. 10-31.

Ohly, Friedrich: Das St. Trudperter Hohelied. In: Lexikon des Mittelalters. Hg. Norbert Angermann. u.a. – München, Zürich: LexMA 1995. Spalte 1089-1106.

Pfister-Burkhalter, Margarete: Lilie. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. begründet von Engelbert Kirschbaum, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann [u.a.]. Allgemeine Ikonographie. 3. Bd. -Rom; Wien [u.a.]: Herder 1971. Sp. 100-102.

Rolf, Hans: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zum St. Trudperter Hohenlied und zu Gottfrieds von Strassburg „Tristan und Isolde“ (= Medium Aevum. Philologische Studien) –München: Wilhelm Fink Verlag 1974. S. 39f.

Ruh, Kurt: Das Sankt Trudperter Hohelied. In: Geschichte der abendländischen Mystik. Band 2. Frauenmystik und Franziskaner Mystik der Frühzeit. Hg. Kurt Ruh –München: Beck 1993. S. 24-53.



Rüpke, Jörg/ Ruffing, Kai/ Gutsfeld, Andreas: Wein In: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Hg. Herbert Cancik und Helmuth Schneider. Band 12/2 Nachträge. –Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler 2002. Spalte 424-36.

Salzer, Anselm: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literarhistorische Studie. –Linz: Feichtinger 1893.

Sauer-Geppert, Waldtraut-Ingeborg: Wörterbuch zum St. Trudperter Hohen Lied. Ein Beitrag zur Sprache der mittelalterlichen Mystik. –Berlin, New York: Walter de Gruyter 1972.

Scherer, Wilhelm: Literatur des 12.Jahrhundert, I. Hohenburger Hohes Lied. In: Zeitschrift für das deutsche Altertum 20 (1876) S. 198-205.

Schleusener-Eichholz, Gudrun: Biblische Namen und ihre Etymologien und ihrer Beziehung zur Allegorese in lateinischen und mittelhochdeutschen Texten. In: Verbum et Signum. Hg. Hans Fromm –München: Fink 1975. S. 267-293.

Schmidt, Margarethe: Warum ein Apfel, Eva?. Die Bildsprache von Baum, Frucht und Blume. Unter der Mitarbeit von Monika Heffels. 1. Aufl. –Regensburg: Schnell und Steiner. 1999.

Schmitz, Ulrike: Acetum In: Lexikon des Mittelalters. Hg. Norbert Angermann. –München: Artemisverlag 1980. Band 1. Spalte 77f.

Schumacher-Wolfgarten, Renate: Rose In: Lexikon der christlichen Ikonographie. begründet von Engelbert Kirschbaum, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann [u.a.]. Allgemeine Ikonographie. 3. Bd. -Rom; Wien [u.a.]: Herder 1971. Sp. 563-568.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Das Hohelied In: Das Stuttgarter Alte Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon. Hg. Erich Zenger. 3.durchgesehene Auflage. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. S. 1278-1289.

Seesemann, Heinrich: οἶνος [Wein] In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. begr. von Gerhard Kittel. Hg. Gerhard Friedrich. Studienausgabe, unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1933 - 1979.-Stuttgart [u.a.]:Kohlhammer 1990. Band 5. S. 163-167.

Spitz, Hans-Jörg: Metaphern für die spirituelle Schriftauslegung. In: Lex et Sacramentum. Hg. Paul Wilpert. –Berlin: Walter de Gruyter und Co 1969. S.70-112.

Spitz, Hans-Jörg: Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends. –München: Wilhelm Fink Verlag 1972.

Spitz, Hans-Jörg: „Spiegel der Bräute Gottes“ Das Modell der vita activa und vita contemplativa als strukturierendes Prinzip im St. Trudperter Hohelied. In: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Hg Kurt Ruh. Germanistische Symposien. Berichtsband VII –Stuttgart: 1986. S. 481-493.

Spitz, Hans-Jörg: Zur Lokalisierung des St. Trudperter Hohelied im Frauenkloster Admond. In: Zeitschrift für das deutsche Altertum 121 (1992) S. 174-177.

Spitz, Hans-Jörg: *ez ist sanc aller sange*. »Das Trudperter Hohelied« zwischen Kommentar und Dichtung. In: Germanistische Mediävistik. Hg. Volker Honemann und Tomas Tomasek. –Münster: LIT-Verlag 1999. S.61-89.

Staubli, Thomas/ Janowski, Bernd/ Figal, Günter/ Jüngel, Eberhard: Wein. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. Hg. Hans Dieter Betz [u.a.] Band 8. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. Spalte 1557-61.

Thomas, Alois: In: Lexikon der christlichen Ikonographie. begründet von Engelbert Kirschbaum, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann [u.a.]. Allgemeine Ikonographie. Band 4. Saba, Königin von - Zypresse, Nachträge. Stichwortverzeichnisse Englisch und Französisch. -Rom; Wien [u.a.]: Herder 1972. *Weintraube*: Sp. 494ff.; *Weinbau*, *Weinernte*. Sp. 484ff.; *Weinrebenmadonna*. Sp.489ff.

Thomas, Alois: Kelter, mystische. In: LCI. Band 2. 1970. Sp. 497-504.

Tillmanns, Barbara: Die sieben Gaben des Heiligen Geists in der deutschen Literatur des Mittelalters. Diss Kiel 1963.

Wisniewski, Roswitha: Die unio mystica im »St. Trudperter Hohen Lied« In: »Minnichlichiu gotes erkennusse«. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989. Hg. Dietrich Schmidtke. –Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1990. S. 28-42.

Wisniewski, Roswitha: Das frühmittelhochdeutsche Hohe Lied, sog. St. Trudperter Hohes Lied: mit dem Text der Klosterneuburger Handschrift. –Frankfurt a.M. ; Wien [u.a.]: Lang 1995.

Zenger, Erich. u.a.: Einleitung in das Alte Testament. 5. gründlich überarbeitet und erweiterte Auflage. –Stuttgart: W. Kohlhammer 2004. S. 389-395.

**Internetquelle:** *www.bibelserver.com*.

# Anhang

## Textstellenverzeichnis

St. Trudperters Hohelied	Cantica Cantiorum	Stichwort	Übersetzung	Kommentar
THL 14,4 THL 14,24	Cant. 1,1	wîn	X	X
THL 19,4	Cant. 1,3	wîn	X	X
THL 20,26 THL 20,31 THL 21,2	Cant. 1,5	wîngarten	X	X
THL 25,1	Cant. 1,13	wîntrûbe	X	X
THL 25,7 THL 25,16 THL 25,3		wîngarten	X	X
THL 26,23 THL 26,27	Cant. 1,15/16	wînbluote	-	X
THL 28,4/5	Cant. 2,4	wînkellare	X	X
THL 35,28	Cant. 2,15	wîngarten	X	X
THL 40,15 THL 40,19	Cant. 3,7/8	wîntrûbe	-	X
THL 63,10 THL 63,26ff.	Cant. 5,1	wîn	X	X
THL 87,29 THL 88,2/3	Cant. 5,15	wînbere	-	X
THL 100,13	Cant. 6,10	wîngarten	X	X
THL 101,18 THL 101,26		wînbere	-	X
THL 121,1 THL 121,5 THL 121,17 THL 121,23/24	Cant. 7,8/9	wîn	X	X
THL 122,28	Cant. 7,12	wîngarten	X	X
THL 129,7/8	Cant. 8,2	wîn	X	X
THL 140,16ff. THL 140,25/26 THL 140,32	Cant. 8,11	wîngarten	X	X
THL 141,1		bere	-	X
		wîn	-	X

## **Abstrakt (deutsch)**

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Weinmotiv im *St. Trudperter Hohelied*. In den ersten Kapiteln wird der Weg vom Bibeltext des *Hohenlied* im Alten Testaments zu den Bibelkommentaren des 12. Jahrhundert darstellt und die spezifischen Merkmale des *St. Trudperter Hohenlieds* als mystischen Bibelkommentar, auch in Abgrenzung zu dessen Vorlage der *Expositio in Cantica Canticorum* von Williram von Ebersberg, werden beschrieben. Ein allgemeines Kapitel über das Weinmotiv mit dem Schwerpunkt „Das biblische Weinmotiv“ bietet die Grundlage für die Untersuchung der Weinthematik im *St. Trudperter Hohelied*.

Den Kernteil der Arbeit bildet die Analyse alle Textstellen des *St. Truperter Hohelieds* zu den Stichwörtern *wîn*, *wîntrube*, *wînkellare*, *wînbluote* und *wîngarten*. Diese konnten in die drei unabhängigen Bildbereiche „Wein und Weintraube als geistige Speisen“, „Wein als Pflanze“, „Der Weingarten“ und den Sonderfall „Der Weinkeller“ eingeordnet und hinsichtlich ihrer Bedeutung für das *St. Trudperter Hohelied* untersucht werden.

## ***Abstract (englisch)***

This diploma thesis deals with the representation of the wine-motif in the *St. Trudperter Hohelied*. The introductory part focuses on the history of the biblical text „Song of Songs“ of the Old Testament and its commentary written in the middle ages. The characteristics of *St. Trudperter Hohelied*, especially in contrast to the *Expositio in Cantica Canticorum* by Williram von Ebersberg, the wine-motif in general and its biblical context are subjects of the introduction

The main part of this thesis analyses all passages in the text containing the wine-motif which recurs in different image fields: „wine and grape as spiritual food“, „wine as plant“, „the vineyard“ and „the wine-cellar“. The intention is to find a system of imagery and to investigate the importance of the wine-motif in the *St. Trudperter Hohelied*.

## *Lebenslauf*

Name: Maria Writze

Geboren: 29.6.1984 in Mödling (Niederösterreich).

Eltern: Dr Matthias Writze, Mag Barbara Writze (geborene Reiterer)

Ausbildung:

1990 – 1994 Volksschule Perchtoldsdorf

1994 – 2002 BG und BRG Perchtoldsdorf

Reifeprüfung 2002 mit gutem Erfolg bestanden

2002 Beginn des Studiums „Technische Mathematik“ auf der TU-Wien

1. Abschnitt 2003 abgeschlossen

2004 Studienwechsel auf Lehramt „UF Mathematik/ UF Deutsch“

2005 Beginn des Studiums „Deutsche Philologie“ auf der Universität Wien

1. Abschnitt 2006 abgeschlossen

Persönliche Schwerpunktsetzung im Fachbereich „Ältere Deutsche Literatur“

Vertiefung in dem Fachbereich „Fachdidaktik Deutsch“

Freie Wahlfächer aus den Studienrichtungen: Mathematik, Pädagogik und Theologie

2007 Beginn eines Zweitstudiums Lehramt „UF Deutsch /UF Katholische Theologie“